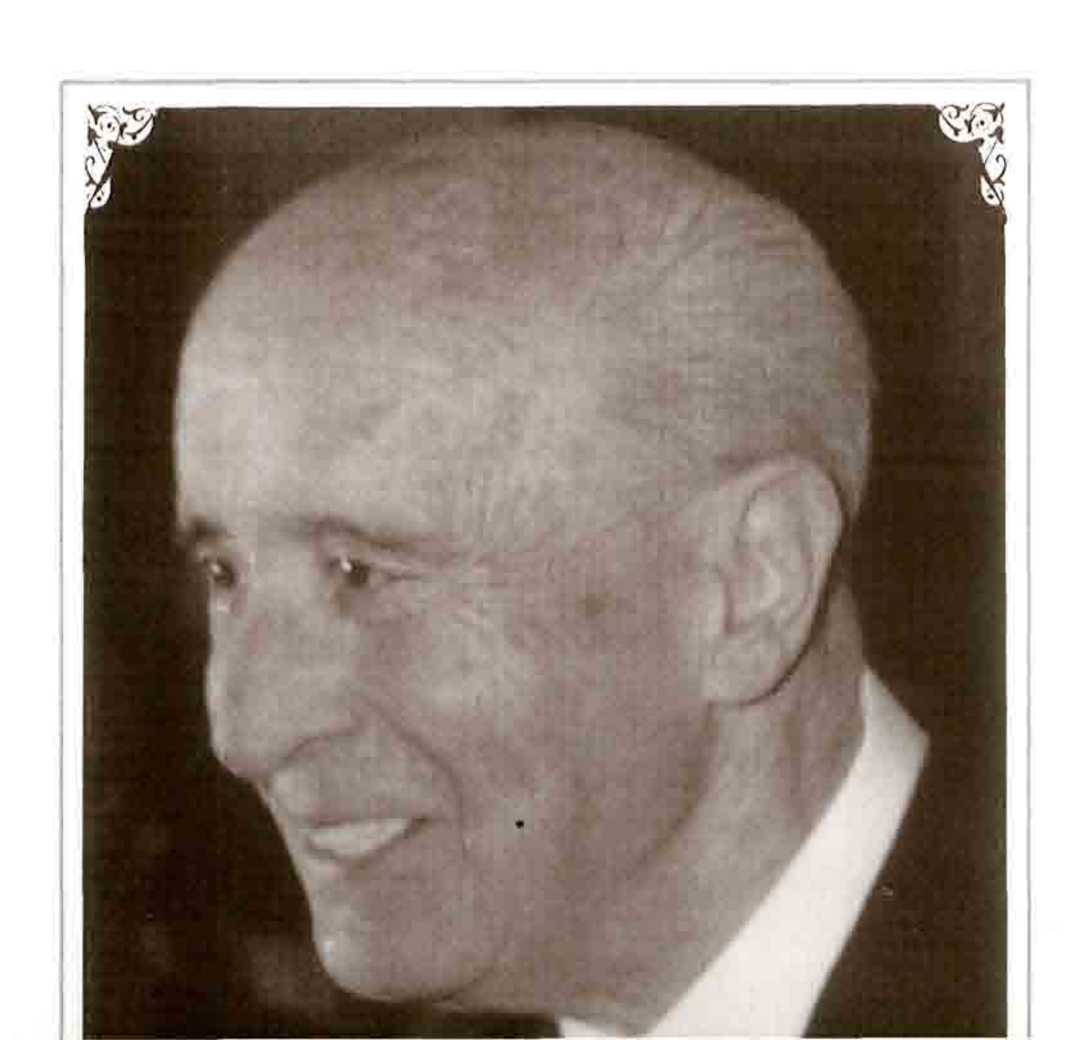
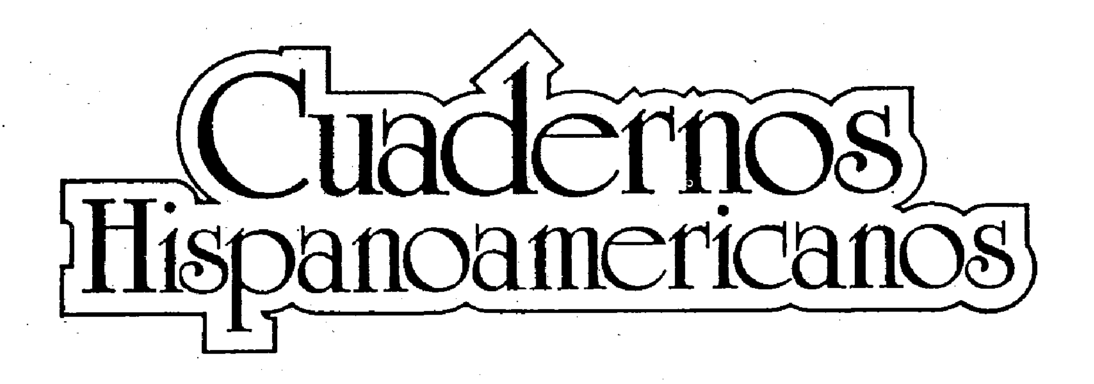


Homenaje a

José Antonio Maravall





HAN DIRIGIDO ESTA PUBLICACIÓN
Pedro Laín Entralgo
Luis Rosales
José Antonio Maravall

DIRECTOR
Félix Grande

SUBDIRECTOR
Blas Matamoro

REDACTOR JEFE
Juan Malpartida

SECRETARIA DE REDACCIÓN
María Antonia Jiménez

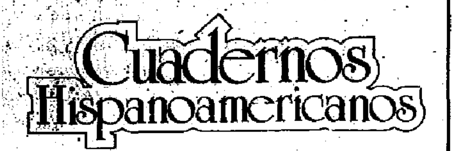
SUSCRIPCIONES
Maximiliano Jurado
Teléf.: 583 83 96

REDACCIÓN
Instituto de Cooperación Iberoamericana
Avda. de los Reyes Católicos, 4 - 28040 MADRID
Teléfs.: 583 83 99, 583 84 00 y 583 84 01

DISEÑO
Manuel Ponce

IMPRIME
Gráficas 82, S.A. Lérida, 41 - 28020 MADRID

Depósito Legal: M. 3875/1958
ISSN: 00-11250-X — NIPO: 028-90-002-5

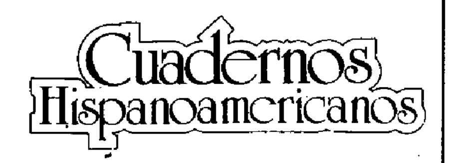


477/78

477/78



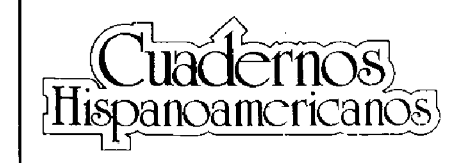
Aspectos de una obra



477/78

La historia de España

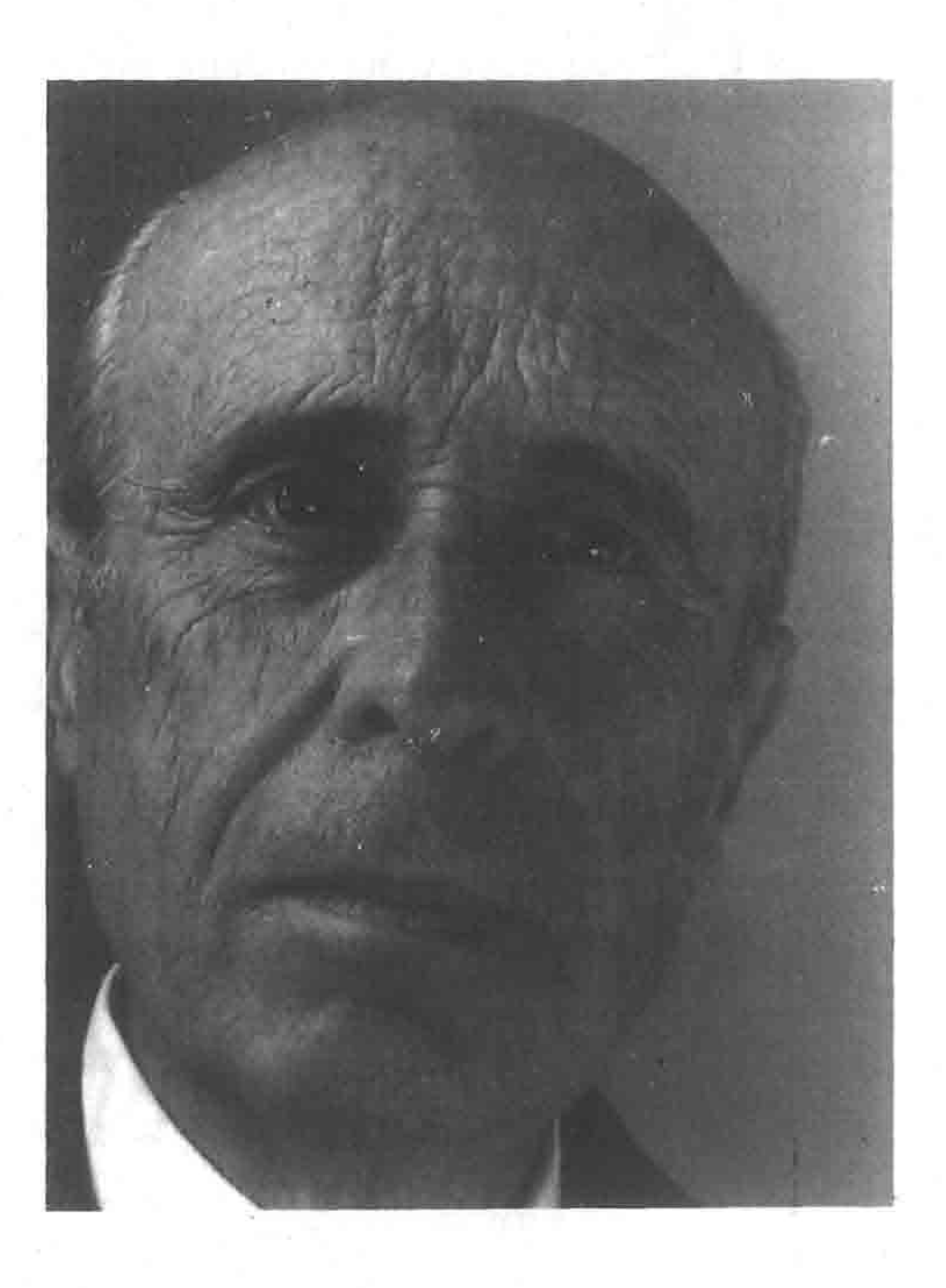
477/78

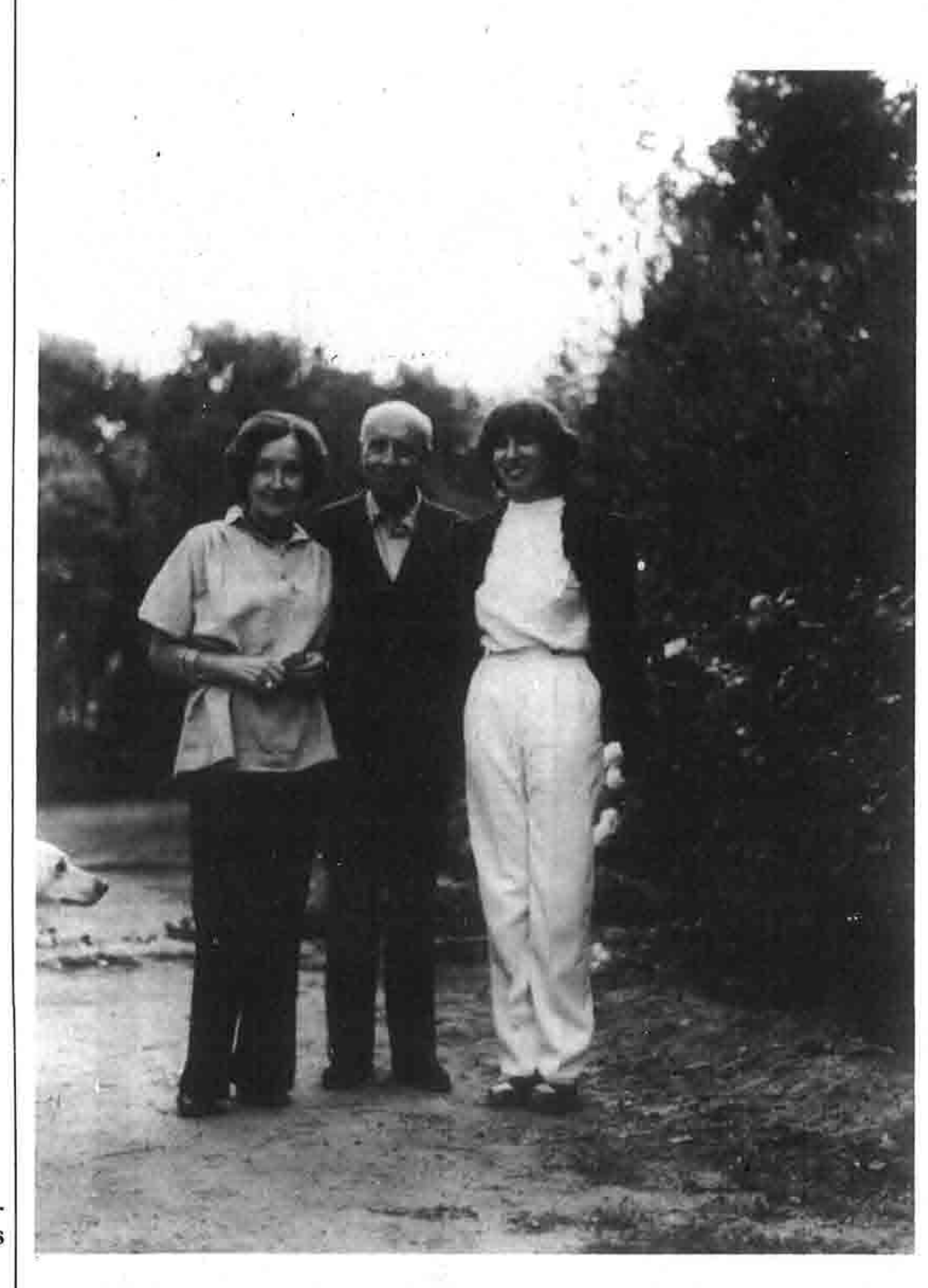


Siguiente

INÉDITOS

La Redacción y la Dirección de
Cuadernos Hispanoamericanos
expresan su gratitud
a María Carmen Iglesias
por la recuperación y revisión de los inéditos de Maravall
que enriquecen este monográfico,
por la Bibliografía que lo cierra,
por sus propios textos y por sus consejos y permanente apoyo
en la preparación de este volumen,
y a María Teresa Herrero de Maravall
por las fotografías que animan y llenan de nostalgia
las páginas de este homenaje a nuestro maestro





Con María Teresa, su esposa, y María Carmen Iglesias

Queridos amigos*

Confieso que he sentido un gran interés y he gozado intensamente escuchando en el uso de la palabra, a D. Luis Yáñez, D. Julián Santamaría, D. Luis R. Zúñiga, mis colegas Carmen Iglesias y Gonzalo Anes. En algunos momentos he llegado a sentir la vanidad de sospechar que alguna frase se dirigiera a mí. Por ejemplo, algún título de libros que se han citado me ha sonado a cosa conocida. Creo que es disculpable, porque yo he dicho muchas veces que profesores y escritores somos incuestionablemente vanidosos, porque eso de creer que lo que uno piensa sobre alguna materia, es digno de ser presentado oralmente delante de un público o de ser puesto por escrito destinado a unos lectores, requiere sin duda un considerable nivel de confianza en sí mismo para atreverse a ello. Sin embargo, yo no llego a tal seguridad que esté convencido de que hablarán de mí palabras que aquí se han oído, a pesar de que en ellas me ha parecido, ya digo, haber escuchado mi nombre y títulos de mis sufridos libros —los llamo sufridos porque, en fin de cuentas, ellos son los que de modo inmediato y directo han soportado el enfrentamiento con los lectores—. Y más aún, todo esto que han creído percibir mis oídos, ha ido enmarcado por referencias a la que fue un día Facultad de Ciencias Políticas y Económicas y años después Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, en la que han transcurrido varias décadas de mi vida. Dudo mucho, con todo, de ser yo la figura que aquí se ha dibujado; quizás ha sido una obra de fantasía. De lo que no dudo en absoluto es de la inagotable generosidad con que ustedes —María del Carmen Iglesias, Gonzalo Anes—, han hecho una difícil y delicada labor de mejorar los rasgos de cualquier original, como verdaderos artistas de un Renacimiento idealizador y platonizante.

Lo que sí quiero declarar ante todos ustedes es que tal como esa creación de la fantasía que han visto desplegarse, me gustaría ser, hubiera elegido y elegiría ser. Hasta tal punto es así que por lo menos en vocación, en pretensión, en proyecto (cualquiera que sea la distancia a la que de hecho queda uno de esa imagen) me hace feliz pensar que haya sido evocada de alguna manera junto con mi nombre. Ese irrepetible poeta, es decir, ese creador de paradojas que fue nuestro Unamuno se preguntaba un día «¿Y acaso la fantasía no es la misma cosa que la conciencia?» Con fantasía consciente o con conciencia fantaseadora —para seguir con un juego verbal unamunesco y consolador—, yo, ante tal imagen, pensando, soñando en ella, he llegado a imaginarme que se hablaba de mí.

** Palabras leídas el 5 de marzo de 1986, en el Salón de Actos del ICI, durante la presentación del Libro-Homenaje editado conjuntamente por el Instituto de Cooperación Iberoamericana y la Universidad Complutense, de Madrid.*

No pretendo, en modo alguno, que me sigan ustedes en esta alocada imaginación. Tampoco quisiera dejar un vacío ante ustedes. Voy a hacer una operación como la que de niños quizás a todos nos ha producido alguna vez divertida sorpresa, cuando cogíamos unos anteojos de largo alcance y muy divertidos veíamos cómo, al colocárnoslos ante nuestros ojos en posición invertida, las cosas que contemplábamos cercanas y de tamaño natural, se nos tornaban pequeñas y lejanas. Lo de lejanas sé que la amistad de ustedes no me permite aplicármelo, porque emotivamente me es patente la proximidad. En cuanto al tamaño, es curioso que yo de chico me hacía la pregunta, ¿cómo son de verdad las cosas que veo? ¿más grandes o más reducidas? Yo siempre he sido, no sé si de nacimiento, no lo que se llamó un relativista, pero sí lo que hoy se llama un relacionista, apasionadamente, por eso no podía ser en mi vida más que físico o historiador. El juego de las circunstancias me llevó a lo segundo.

Y una vez colocado en ese emplazamiento, seguir en él ya no ha sido cuestión de las altas virtudes que aquí se han proclamado. Mi secreto es éste: yo he sido un hombre de suerte. Nací en una familia como la que yo hubiera elegido. Me eduqué con profesores que fueron siempre para mí verdaderos amigos. Mis años de infancia y primera juventud discurrieron en un pueblo valenciano, Játiva (uno de los más bellos pueblos de España, me dijo de él un día Unamuno). Dentro de las posibilidades de mis padres, fui organizando libremente lo que yo quería ser. Elegí mi personal «ecosistema» en este Madrid que a veces me indigna y siempre me atrae, del que no me podría desarraigar. Sin embargo, afortunadamente para mi proyecto (ese proyecto de vida que cada uno es) suma un buen número de años el tiempo que por propia voluntad he podido pasar en el extranjero. A mi lado, mi mujer, y con ella, nuestros hijos —por generación o por matrimonio, indistinguibles para nosotros— ahora nuestros nietos; todos ellos siempre con su sostén, con su incondicional apoyo, haciendo pasar su imagen en todo momento «per il laco del cuor», como diría Dante del recuerdo, han llegado a convertirme, día tras día, en lo que he venido a ser. A lo largo del tiempo, he podido rodearme de un entorno amistoso donde están las personas que más estimo, si añado a ellos los que desgraciadamente la muerte me arrebató. Cuando yo me siento ante mi mesa con unos libros, con unas cuartillas, antes con una pluma, hoy con un bolígrafo en la mano, frecuentemente me pregunto: ¿por qué trabajar tan afanosamente? Y pienso en unas docenas de amigos a los que admiro y quiero y me lanzo a mi labor con ganas y con gusto.

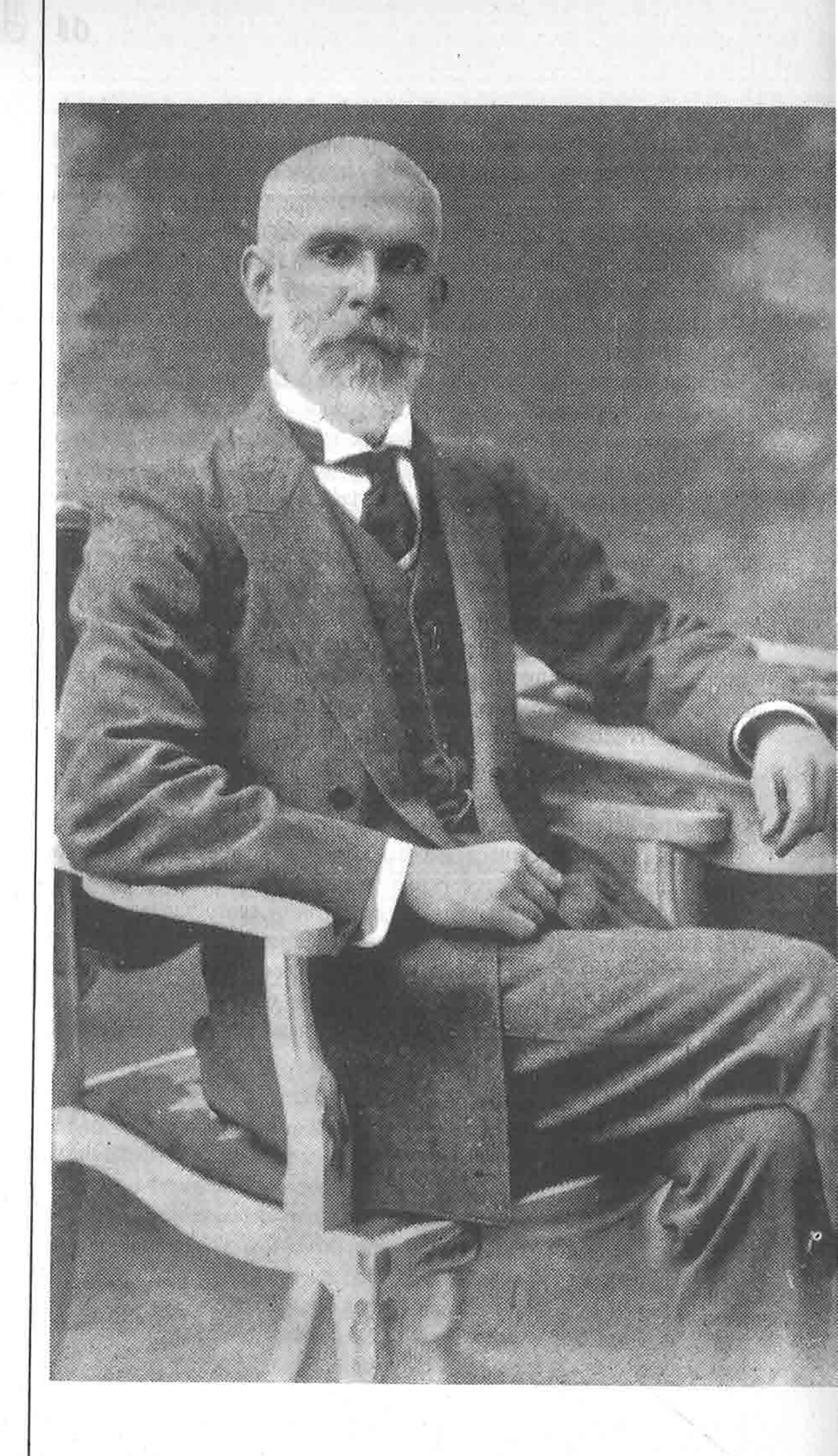
Y esto me lleva a una última consideración que quiero hacer ante ustedes. Soy, he sido, un hombre con suerte. He vivido la vida que hubiera elegido, me he sentido envuelto de ternura y de amistad. He trabajado en lo que he querido, yo mismo he acotado el terreno de mis estudios y el camino de acceder a él —lo que no excluye las fructíferas ayudas de maestros y colegas—. He gozado de la consideración de aquellos a quienes he estimado y estimo y esto en las tres generaciones en que uno vive: la de maestros mayores que yo, la de coetáneos míos, la de jóvenes investigadores, escritores, docentes, a los que puedo admirar. ¿Y hay algo que colme de satisfacción tanto como el poder decir que se admira a quienes uno ha visto unos años atrás sentados en el aula como estudiantes?

Pero he de ser sincero y reconocer que también me ha tocado mi parte polémica. Y esto se ha debido en primer lugar a que algunos han tenido una perspicacia para descubrir

los errores —y quizá más y peor, las insuficiencias, las desviaciones— que se pueden observar en mi obra; y hay un segundo motivo que ha sido de más fecundas consecuencias para mí: algunos han creído que era únicamente admisible la investigación de un factor para construir historia social, desde el económico al teológico. Yo no he negado nunca que no sea legítima una y otra vía para penetrar en el conocimiento de la Historia. Cuantas más, quizá mejor. Tal vez he sentido, en alguna ocasión, ciertas resistencias a reconocer la mía. Por eso he tenido que esforzarme perseverantemente para avanzar en lo que yo había llegado, desde los últimos años de la década de los cuarenta, a proponerme: jamás, claro está, el imposible de una historia total, pero sí el modelo de una historia integradora que reuniese un número lo más amplio posible de factores —factores que no necesitan ser los mismos en cada ocasión, sino más bien los más relevantes. A esto, después de varios ensayos a lo largo de cerca de medio siglo, es a lo que he llegado a llamar historia social de las mentalidades.

No voy a pensar en modo alguno que haya acertado. Pero sí me llena de contento que la presencia, la amistad, la compañía alentadora de ustedes en este momento me permita suponer que el resultado de mis años de trabajo, además de haberme hecho gozar a mí, pueda significar una aportación para la tarea de otro, más aún cuando uno contempla detrás un nutrido grupo de historiadores puestos a llevar a cabo una espléndida obra. A todos ustedes, pues, los que aquí se encuentran, que no han dudado en arrostrar un acto como éste, a aquéllos que me han llamado para deplorar su irremediable ausencia, a ustedes, los representantes de los centros e instituciones que con su generosidad lo han hecho posible (Presidente del Instituto de Cooperación Iberoamericana, Director del C.I.S., Decano, Fundación March, Banco Exterior, y es para mí entrañable añadir a los representantes de la Generalidad Valenciana); a una inteligente y abnegada universitaria que ha puesto tanta amistad y calor, tan esmerado gusto, tan cuidadosa atención en la reunión y edición de estos volúmenes; a cuantos colegas con sus espléndidas colaboraciones han dado tanto valor a las páginas de estos libros que hoy se presentan; a los colegas de Universidad que han hablado de mi obra, a los que ya nombré, quiero expresarles mi profundo agradecimiento, quiero darles no desde este hoy, desde este corto presente, sino desde muy lejos en el tiempo, las gracias, y digo esto porque desde que empecé mi trabajo no aspiré a obtener al final distinciones u otros premios, sino a alcanzar la estimación de mis colegas y amigos, testimoniada, por ejemplo, en una publicación como ésta.

J.A.M.



Rafael Altamira



La concepción de la Historia en Altamira *

Historiografía y ciencia

De los escritores comprendidos, de alguna manera, en el grupo del 98, seguramente Rafael Altamira fue aquel que por vías más directas, con una relación más inmediata y frecuente y con más amplitud, asimiló la concepción de la Historia que Giner de los Ríos —y en torno a él, otros krausistas— desarrollaron para encontrar apoyo y buscar coherencia en sus tesis sobre la situación problemática del presente español que contemplaban. Dentro de este ámbito, Altamira lleva a cabo, indudablemente, una doble tarea: de ampliación de lo que es el campo de la labor historiográfica y de la concepción de la Historia como conocimiento. En ambos aspectos, intuye novedades que no dejan de reflejarse en su obra, si bien en términos muy limitados; pero que no dejan de estar en sus páginas. Y en este aspecto, creo que hay que reconocer que va más allá de su base gineriana. Ésta, sin embargo, permanece siempre en él y de ahí proceden su novedad y su limitación. Desde el punto de vista historiográfico, Altamira lleva la ventaja de trabajar en el campo de una disciplina más positiva que le permite ver los problemas con mayor precisión y plantearse las cuestiones de una posible nueva historiografía.

En primer lugar, se observa en su obra una ampliación del panorama de temas teóricos en relación con lo que se entiende por conocimiento histórico. En los siglos XVII y XVIII hay aportaciones a esta materia que ofrecen cierto interés. Respecto de ello, y con referencia a una y otra centuria, he hablando en otras ocasiones. En el XIX, hasta 1870 aproximadamente, no encuentro nada que tenga verdadero interés. Desde esa última fecha, con Fernando de Castro y Giner de los Ríos, y a continuación con Julián Ribera, Gumersindo de Azcárate y nuestro Rafael Altamira que, por lo menos en relación al ámbito hispánico, tiene su relevancia. Y así es como una parte considerable del repertorio de temas del pensamiento historiológico europeo tienen su reflejo en las páginas de Altamira, como en la exposición que sigue comprobaremos.

* *En el momento de su muerte, José Antonio Maravall terminaba la corrección de las notas del presente trabajo, cuyo texto estaba definitivamente redactado. María del Carmen Iglesias ha completado la redacción de las citas.* (Redacción).

En segundo lugar, no hubiera sido posible lo que acabamos de decir sin que paralelamente no se hubiera dado una gran amplitud de fuentes bibliográficas, en la que entran libros, revistas, comunicaciones en Congresos, etc., preferentemente franceses, en gran parte alemanes e italianos, sin que falten ingleses. Esto se completa con algo muy importante: la lectura de psicólogos, sobre todo en la línea de lo que por el tiempo en que él escribe se llamó psicología colectiva. Prácticamente es irrelevante la presencia de sociólogos, lo cual fue una pena, porque hubiera complicado intelectualmente y, a la par, le hubiera aclarado los planteamientos teórico-historiográficos. Hay ocasión en que se encuentra con algún francés, como G. Lacombe en el que el propio Altamira lee unas líneas en las que se enuncia la estrecha relación entre historia y sociología. En principio, hallamos toda la bibliografía que podemos contar como «establecida». Pero hay unas ausencias que llaman la atención y que nos ponen de manifiesto el estado de la cuestión entre los especialistas españoles.

Unas de esas ausencias es la del historicismo alemán, desde Dilthey a Meinecke, por ejemplo, de los cuales, si el segundo le pudo coger ya en edad avanzada, el primero no. Citemos también la de la escuela norteamericana de historia de las ideas, porque si bien la fundación del *Journal of the History of Ideas* (que le está dedicado) no va más atrás de los años veinte, todavía las primeras manifestaciones cogen a nuestro autor en plena actividad. Altamira estuvo recogiendo y renovando la bibliografía comentada en sus libros hasta 1934, por lo menos. Finalmente, y esto es lo curioso del caso, falta la presencia —y aun más había que esperar, la influencia— de la escuela social de la historiografía francesa que empieza en 1903, con un famoso artículo de François Simiand y poco después la aparición de los primeros escritos de Lucien Febvre, si bien hay que dejar a salvo el conocimiento de Henry Berr, cuya *Revue de synthèse historique* cita en algunas ocasiones. Observemos que la corriente del marxismo tiene aparentemente escasa relevancia en su obra, aunque como veremos luego, cita a Marx y a algunos marxistas, y aunque no podamos encontrarnos directamente con alguna respuesta a estos —dejando aparte el polémico tratamiento de la doctrina del materialismo histórico—, sin embargo, hay ciertas partes del pensamiento de Altamira de las que queda uno convencido de que se descubren en él y en la forma en que se desenvuelven bajo el recuerdo de lecturas marxistas. En conjunto, en Altamira, a pesar de la amplitud que quiere dar al concepto de civilización, hay escasa receptividad para los temas económicos. Nos preguntamos ¿qué quiere decir en él el término «interés»? Desde luego que comprende un matiz económico; pero predominan con mucho el de los intereses que globalmente podemos llamar espirituales. Si nos fijamos en su posición entre Joaquín Costa y Giner de los Ríos, comprobaremos que, con gran admiración y un amistoso agradecimiento hacia el primero, su inclinación —también sobre esto volveremos luego— va hacia la línea gineriana [1].

Altamira observa —y tiene muy claro significado esta constatación— que en la Historia, tal como modernamente se comienza a cultivar, hay que señalar tres aspectos nuevos: en primer lugar, la formación de un método histórico científico, unido al desenvolvimiento crítico-teórico de las llamadas «ciencias auxiliares»; en segundo lugar, la alteración del campo de la Historia en general, con lo que podemos llamar «historificación» de nuevas zonas de la realidad; en tercer lugar, la ampliación del contenido de la historia

[1] *Altamira, que vive en una época de agitación obrera y de correlativa réplica patronal y gubernativa, no podía dejar de atender a los problemas de la cuestión social y sobre ello publica varios trabajos que reúne en el volumen* Cuestiones obreras *(Valencia, 1914). En él está comprendida una conferencia en Oviedo sobre «La educación del obrero» (comprobamos una vez más su fidelidad al aspecto pedagógico). Se manifiesta contra quienes consideran más conveniente reducir esa educación a una instrucción en la práctica del oficio, al mayor dominio técnico de su trabajo. Aun para el obrero es necesario llegar a la teoría, ineludible condición para el buen ejercicio de la profesión, ya que ensancha los horizontes de ésta, hace consciente lo que puede beneficiarla y favorece la renovación y los inventos que la impulsan hacia el progreso. Pero no basta con esto. Hace falta llevar a él la cultura general, porque tiene derecho a ella y a sus goces en tanto que hombre; además favorece un mejor trabajo e incita a adminstrarse mejor, a la vez que impulsa el buen cumplimiento de las obligaciones ciudadanas. Altamira, que tan pocas veces se aproxima a la economía, no cita a escritores socialistas y lo que sobre ella han escrito; cita en cambio a Ahrens. A los obreros, añade en otro trabajo del volumen, les importan mucho las reivindicaciones económicas —esto es todo en sus escritos—, pero tanto o más la libertad*



humana, sacándola de la limitación que en el cultivo de la misma se mantenían historiadores del tiempo precedente, dedicados a tratar exclusivamente de la historia política externa[2].

En la misma obra que he recordado en el párrafo precedente, se plantea —y es uno de los primeros y más rigurosos en hacerlo— la problemática cuestión de «la ciencia de la Historia». En estas páginas, Altamira se mantiene con franco rigor en el plano de la Teoría de la Ciencia y de la Lógica. Distingue tres posiciones entre quienes se enfrentan con esta cuestión: los que niegan a la Historia todo carácter de ciencia y se aferran a considerarla como un arte, aunque le atribuyan unas condiciones muy específicas a ese arte de la mera narración histórica; los que colocados ante la dificultad del tema, ensayan una nueva y particular concepción del principio de que todo conocimiento científico se apoya en una operación lógica de generalización, lo que, según ellos, hace posible hablar de leyes históricas, con lo que suponen que hay que atribuir un carácter de ciencia, en ciertos aspectos, al conocimiento histórico; los que llanamente y sin establecer diferencias afirman, de la más resuelta manera, el valor científico de la Historia. Descartando la primera posición (que fue en su día la de Menéndez Pelayo, a quien no cita, y acabaría siendo la de Julián Ribera, al que menciona en algún pasaje), Altamira sostiene que todo consiste en la manera de entender y en el alcance que, consiguientemente, se da a los conceptos básicos de abstracción, de generalización, de establecimiento de leyes, de sistema, que se manejan en el terreno de la teoría de la ciencia. Esto quiere decir, en fin de cuentas, que Altamira acepta la posibilidad de que haya una diferencia en esos conceptos lógicos fundamentales según se aplique a una disciplina o a otra —lo cual vendría a ser perfectamente actual—. Es cierto que de ordinario le vemos atenerse a la concepción del esquema clásico de la ciencia y que aún así estima que pueden ser acoplados a la Historia esos términos categoriales que aquélla maneja. Pero es que por debajo de ello, Altamira percibe algo nuevo que no acaba de desarrollar —y ya es bastante haberlo sospechado—. Algún párrafo suyo parece orientarse en el sentido tan novedoso de unas lógicas polivalentes. Siguiendo con la lectura de estas páginas, descubrimos una cita de un trabajo del profesor Boutaric, titulado *Aspectos de la física cuántica*, en el cual el autor señala el carácter hipotético que asume la creencia en que todos los fenómenos naturales están sujetos a leyes[3]. Más adelante, sin embargo, nos encontramos con esta observación: hay que rechazar los argumentos utilizados todavía hoy para negar el carácter científico de la Historia, y esto «ya porque el concepto general de ciencia permite hoy plantear el problema en sentido distinto del aristotélico; ya porque no es tan seguro como generalmente se cree que la Historia sea pura observación de hechos individuales, que se traduce en una narración sin generalización alguna (más o menos abstracta) en la cual cada hecho conserva su característica diferencial y sólo a título de ésta es mencionado»[4]. Hay aquí como un atisbo del profundo cambio que iba a operarse en el terreno del pensamiento por el desarrollo de la teoría de los «quanta». Pero era de esperar que Altamira no llevara adelante, aunque de alguna manera matizó en ciertos momentos su pensamiento, dándole una novedad que por entonces no era fácil descubrir en historiadores y sí tan sólo en los más audaces físicos.

Altamira se detiene al llegar al nivel que queda señalado y vuelve a manejar conceptos de sentido más clásico, aunque al dilucidar éstos en el terreno de la Historia —cosa bien

(de asociación, de pensamiento, de conciencia, de enseñanza, personal, etcétera). Son los que más luchan y más sacrificios sufren por ellas, como sabe todo luchador de verdad para la libertad que lucha contra el absolutismo, el clericalismo, el autoritarismo, la arbitrariedad (y el autor alicantino y profesor internacional inserta una acusación contra la burguesía —cosa tan excepcional en él— achacándole su «individualismo anárquico» «La superación del sistema») (Véase ob. cit., *p. 186 y ss. y 192 y ss.).*

[2] *Véase su obra* Cuestiones modernas de historia, *Madrid, 1904, revisada en 1934, p. 2.*

[3] Ob. cit., *p. 137 —figura la referencia con nota al pie, sin dar ni lugar ni fecha de publicación, ni la página del texto que reproduce.*

[4] Ob. cit., *pp. 147-148.*

rara en su tiempo— llega a transformar bajo ciertos aspectos la estimación epistemológica del conocimiento histórico, renovando la cuestión del carácter científico del mismo. Luego insistiré en esto; de momento observemos que, a pesar de sus vislumbres, que hubieran podido continuarse más allá del horizonte en que todavía se movieron un Otto Bauer, un Bergheim, un Seignobos, o un Halphen, nuestro autor se queda instalado sobre la base de una concepción epistemológica propia de la ciencia natural clásica. Sin duda, esto era mucho todavía, cuando vemos que Menéndez Pelayo y, por inseparable rechazo tardío, el propio Julián Ribera, adherían a la corta visión de la Historia como arte.

Al apoyarse, pues, sobre esa base, Altamira observa que hay que distinguir tres clases de hechos para la observación del investigador, que conservan en él —así me atrevo a sospecharlo, a pesar de su fundamental punto de vista clásico—, una lejana imagen de un tipo de lógica de la ciencia que iba por delante. Según nuestro autor, primeramente, hay hechos que el investigador puede ver por sí mismo y que para él son materia de un conocimiento tan directo como para el naturalista el de un fenómeno observado sensiblemente. (Es la respuesta positiva de Altamira a la tentación más común en los teóricos de la Historia en la época: la ciencia natural como modelo para una ciencia histórica). Hay también, en segundo lugar, restos históricos —monumentos, utensilios, documentos que se presentan al historiador *tal como fueron*— y en tal caso producen también un conocimiento directo que no necesita el intermedio de otro conocedor. (Parece un eco del programa de Ranke que tanto entusiasmo produjo: contar las cosas tal como fueron, dando lugar a una línea de pensamiento que podríamos llamar positivismo historiográfico, del hecho singular, supuestamente único real). Finalmente, «en todo conocimiento hay una interpretación subjetiva» —quizás hubiera sido mejor quitar el adjetivo y señalar, eso sí, que «el observador de hechos y monumentos ha de contar con el error posible de su ecuación personal» (no se iba a tratar de un error personal propiamente —que sin salirse ya de la ciencia, no dejara de ser posible, sino un error de ese tipo— pero lo que interesa es que se trata de una limitación constitutiva como riesgo de la interpretación, lo que iría ligado al margen de indeterminación en la observación). También de esto hablaré cuando me ocupe de la discusión sobre las leyes en la Historia.

Esta participación, aunque sea entre sombras, de una nueva visión de la Historia, es correlato de las varias corrientes que en otras partes se producen también en ese sentido innovador. Responden a la insatisfacción, o mejor, al cansancio respecto a una historia como la que se había venido haciendo, una historia que podemos llamar episódica o quizás anecdótica en correspondencia con lo que los franceses llaman *evenemencial.* No menos hay que tener en cuenta los cambios que, a fines del XIX, se producen en la esfera del conocimiento (en primer lugar, de la naturaleza; posteriormente de las ciencias sociales y de la Historia). Con ellos cuentan los cambios relativos a lo que se busca y se espera de la investigación histórica. Y por tanto, la manera de hacer la Historia. Esta penetra en capas de la vida social que habrían permanecido, hasta la iniciación del proceso en el siglo XVIII, fuera del universo trazado por los historiadores tanto en cuanto a las personas que protagonizaban la acción a relatar como en cuanto a las actividades consideradas propias del relato histórico: los trabajadores, artesanos, mercaderes, etcétera, en quienes la marca del heroísmo no podía darse, como en cuanto a las relaciones sociales que

con ellos y entre ellos se desarrollaban. Desde la historiografía de la Ilustración se amplía el campo. Altamira —y es interesante el dato, porque creo que es el único que lo capta— recuerda como antecedente de los nuevos ensayos historiográficos, la que en el XVIII se llamaban «historia civil» que va de fray Martín Sarmiento y Masdeu a Jovellanos, Forner y otros. También él conoce como predecesor el nombre de Gonzalo Morón que se disputa con Eugenio de Tapia, el ser autor de una primera historia de la civilización española[5]. Cita de Gonzalo Morón un pasaje en el que éste enumera como sectores del campo ampliado de la Historia, «las instituciones políticas, las leyes, los actos oficiales de Gobierno, la administración, el comercio, las artes, los establecimientos». Quedan, claro está, y en puesto privilegiado, los viejos campos que el historiador cultivaba; pero entran otras áreas. Altamira se manifiesta continuador de ese proceso e introduce un amplio repertorio: aspectos técnicos del arte bélico, conocimientos físicos y cosmográficos de la naturaleza, estudio de la marcha de la sociedad no oficial, de la cultura, de las profesiones, de la economía. Y es a través de la ampliación de estas manifestaciones, donde se alcanza el nuevo ámbito que hay que historiar y, como veremos, en Altamira —como en toda una escuela europea— es aquél donde aparece el hilo conductor de la apelación al carácter del pueblo en tanto que fuente de las peculiaridades de cada historia en particular; de él depende el privativo desarrollo de los hechos de la más varia naturaleza que a él se refieren[6]. La obra en la que Altamira lanza este planteamiento es una de las primeras en fecha de las suyas, la primera quizá que sistematiza esta nueva manera de historiar y en ella se encuentra ya preparada la instrumentación conceptual con la que el autor, pocos años después, hará frente a la crisis del 98.

Cuando al año siguiente de la derrota española que tan hondamente le impresiona, Altamira se entrega a la idea de escribir una Historia general, empieza por recordar la línea de predecesores que él mismo menciona, y piensa en escribir tanto historia política o externa como historia de la civilización o interna. Estos dos adjetivos interna y externa— no eran afortunados, pero se habían impuesto en la época. Pero pienso que lo interesante de nuestro autor está en que las relaciona y su obra la compone como una historia sistematizada en la que transcurren paralelamente, pero con un curioso modo de entender ese paralelismo: líneas que de cuando en cuando se tocan, que avanzan cada una en función de la otra, aunque tampoco lleguen a fundirse en una exposición construida como una sola Historia. Hay que escribir, piensa él, una y otra cara del relato —que en buena medida, deja de ser tal para presentársenos como una estructuración conjunta—, «con la debida proporción», «ligando la Historia interna a la política» y «sistematizándola», pero hay que reconocer que después de dado este paso se detiene y viene a reconocer tan sólo entre un acontecimiento y otro un lazo de antecedente, pero de enlazamiento condicionante y múltiple, como se había dado ya en Marx y en 1903 se daría en un notable artículo de F. Simiand. Nos dice: «Con frecuentes referencias, he ligado unos párrafos a otros, para que mutuamente se expliquen las materias íntimamente relacionadas»[7]. No dejará de hablar de causa y ley, aunque, al final, rechace una posible aplicación de estos conceptos en el terreno del conocimiento sobre la sociedad y el hombre[8].

La Historia había empezado por ser una actividad próxima de la literatura, siendo considerada con un arte. Pasó a ser vista como una filosofía y es así como, desde el siglo XVIII

[5] *Fermín Gonzalo Morón:* Una primera historia de la civilización española *(Madrid, 1841).*

[6] La enseñanza de la Historia, *Madrid, 1891, p. 84 y ss.*

[7] Historia de España y de la civilización española *(Bna. 1900). Reedición de Madrid, 1927 - 4ª. edición corregida y aumentada, 1928/1930, Bna., 6 volúmenes.*

[8] *Creo que responde a esta primeriza busca de una Historia más integrada, el abandono de la periodización habitual de la misma, sustituyéndola por otra que, a cierta distancia, podría corresponder a grandes cambios de cultura en la Península, debidos a las consabidas entradas de nuevos grupos de población.*

se encuentra una filosofía de la Historia. Finalmente, se trata de construirla como una ciencia, con caracteres propios. Y en este punto, Altamira acude al ejemplo —tan estimado en la época (y mi opinión es que fue muy estimable)— de Xénopol, quien la presenta como una ciencia de *sucesión*, frente a una ciencia de *repetición*, o ciencia natural. «La historia antigua nos daba un fragmento tan sólo de la realidad, mientras que la moderna aspira a dárnosla en su totalidad plena». Y este giro hace desarrollarse a la historia de la civilización, mas no ya como fuera en sus principios por adición de unos a otros campos, sino articulada en un conjunto, que son conjuntos construidos dentro del proceso histórico (al autor añade unas palabras que distancian su posición de la que hoy podemos enunciar con palabras semejantes al añadir que tales conjuntos se configuran en torno de «su idea orgánica»)[9].

Me parece interesante recordar aquí a otro de nuestros historiadores que fue, con Altamira —añadamos que también con Dorado Montero y Azcárate— uno de los pocos que acometieron estas cuestiones de la Historia en tanto que ciencia. Me refiero a Julián Ribera. Se manifiesta éste contra aquel que propone «como ideal de composición histórica, el no decir nada, sino plantar los documentos originales en escena, quedando fuera de las tablas el historiador, como el que dirige un teatro de fantoches»[10]. La comparación ni es feliz ni se corresponde con aquellos términos entre los que se ofrecen al lector, pero queda en claro el repudio por Ribera del mero trabajo de historiador como documentalista. Altamira va más allá y como ya he dicho apela a la interpretación. Ribera se da cuenta de que «la realidad, de ordinario, se nos presenta así: la distancia, como el tiempo, no permite la observación minuciosa de todos los pormenores y accidentes». Desde luego esto es así y lo es en todos los terrenos del saber, desde la Historia hasta la Física. De ahí la necesidad de la operación intelectual de la abstracción, que aun sin advertirlo aplicamos en todo momento en el lenguaje y, advirtiéndolo o debiéndolo advertir, en la ciencia. Esto lo ve Altamira y por eso estima necesario incorporar el momento clave de la interpretación, como ya hemos visto. Ribera, tras haber defendido en sus primeros trabajos el carácter de la Historia como ciencia, pasa luego a rechazarlo, y entonces nos dice quedarse con la observación. La Historia, según él, se detiene irremediablemente en el plano de la pura observación; cualquier cosa que se alcance más allá es otra cosa, es otro género de conocimiento. A fin de cuentas, la Historia, para Ribera, queda reducida a un residuo: de los mil factores que producen un hecho, la ciencia escoge un escaso número, lo demás queda para la Historia que no podrá ya con ellos dar un paso más adelante[11]. Si es así como hay que entender la observación manejada por el historiador, ¿qué hay de más en ella que en un mero documentalismo?

Su concepción de la Historia, tal como hasta aquí queda expuesta, le había de llevar a hacerse cuestión de aquellas otras concepciones de la misma que la consideran como resultado de un factor o de varios, que determinan su curso y sistematizan el despliegue del acontecer. En consecuencia, era obvio que se encontrara con el marxismo, aunque por lo menos en sus primeros años de investigador es un tema poco difundido, si se exceptúa, en cierta medida, el reducido grupo de intelectuales incorporados al internacionalismo obrero. En efecto, Altamira, en 1904, en la primera edición de sus *Cuestiones modernas de historia* incluye un estudio sobre el «materialismo histórico» y muestra con

[9] Ob. cit., *en la nota 1, pp. 6-15.*

[10] *Julián Ribera: «Lo científico en la Historia», v. nota 31.*

[11] Ob. cit., *pp. 75, 105 y 110.*

ello el interés que desde el principio le mueve por buscar una Historia estructurada y construida por el pensamiento. Parte del conocido pasaje del prólogo a la «Contribución de la crítica de la economía política», texto que contiene la versión más cerrada de un determinismo económico y alcanza el esquema de una Historia que no es relato, sino estructura mental[12]. Altamira se reduce a unos comentarios sobre el discutido punto de ese planteamiento según el determinismo económico, entre quienes lo consideran factor único, exclusivo de la marcha del acontecer y quienes hablan de él como «causa principal», dominante en último término en la Historia. Le interesan las atenuaciones que, en doble dirección, ha sufrido esa concepción de la Historia, conforme a la cual se leía a Karl Marx, y que al ser recogida por Engels es objeto de una relativización mayor[13].

En Altamira —a quien la economía, como variable de la vida histórica, sin duda, no le atrae (en general, son mínimas las menciones de nuestro autor a la economía)—, se impone sin duda una solución pluralista. Diez años después de su obra, al publicar sus *Cuestiones obreras*[14], insiste en que la «cuestión social» no se reduce en modo alguno a sus aspectos económicos, aunque a éstos corresponda la mayor; pero comprende otros factores que no se refieren a las relaciones trabajo-capital, que no son económicos, aunque unos y otros vengan ligados fundamentalmente. Creo que esto es lo que busca y no llega a alcanzar —luego veremos la salida que da a esta dificultad—: una concepción de la Historia basada en la acción múltiple de muy diversas variables. En las páginas de «El materialismo histórico» había citado un número considerable de escritores marxistas, entre ellos A. Loria y B. Croce. Ya allí sostenía que no era posible olvidar otros elementos. Y recordaba la fórmula del belga Vandervelde, según la cual sólo cabía hablar de influencia, no de determinación, posición que parece aceptar nuestro autor. Es significativa esta llamada sobre el que fue gran personaje de la II Internacional, polemista contra la cerrada determinación por la fuerza de la economía, quien protestaba de que se llamara al marxismo «materialista»; con la misma razón se le podría llamar «idealista»[15]. No resisto la tentación de decir al paso que con anterioridad, el doctor Jaime Vera había calificado ya de «idealismo» la corriente de pensamiento marxista[16] y en años más próximos a los nuestros había hecho lo mismo J. Besteiro, en su conferencia del cine Pardiñas, en Madrid[17].

Otro factor destaca en la teoría de la historia de Altamira. Recordemos que en años jóvenes vive el momento de los estudios sobre la influencia de la geografía. Es la época en que, efectivamente Ratzel fundaba la «Antropogeografía»; en que Lucien Febvre escribirá, como introducción preparatoria a sus originales estudios historiográficos, un volumen en la colección «L'évolution de l'humanité», bajo el título *La terre et l'évolution humaine:* en que se hizo común hablar de «geopolítica» —expresión que entre nosotros llegará hasta Vicens Vives—. La consideración del factor territorial será extensa en Braudel y su escuela, y este eminente investigador hablará de la «geohistoria». Altamira, antes que todos los nombrados, salvo el primero de ellos, afirmará la influencia del suelo, a través de condiciones que impone, del más variado carácter —climatológicos, botánicos, zoológicos, etnográficos, aparte de los muy importantes que se refieren a la configuración del suelo[18]. Mucho tiempo después Altamira se ha orientado hacia otras influencias y tenderá a reducir la importancia del suelo en la formación del carácter nacional, factor

[12] *No cita edición ni página. Se sirve mucho de un estudio publicado por Adolfo Posada con el mismo título y en el mismo año, y utiliza también páginas de Alvaro de Albornoz sobre el tema. El estudio de Posada es recogido después por el autor en su libro* Socialismo y reforma social.

[13] *Es este un problema que merece la pena consignarlo —todavía está vivo hoy. Se insiste en el pasaje en el que Engels se refiere a la participación de otros factores, pero concluye que «en último término» es el factor económico el decisivo. El historiador de la economía, Gerschenkrov, ha polemizado sobre esta frase «en último término», rechazando el mantenimiento de una prioridad del factor económico que se conserva.*

[14] *El prólogo está firmado en 1914. Los trabajos incluidos no llevan fecha. Se editó en el mismo año.*

[15] *Véase su artículo «L'idéalisme marxiste», en la* Revue Socialiste, *febrero de 1904.*

[16] *Véase J. Vera,* Informe a la Comisión de Reformas Sociales *(1884).*

[17] *Julián Besteiro:* Obras completas, *ed. Lamo de Espinosa, CEC, Madrid, 1983, volumen 3.*

[18] La enseñanza de la Historia, *Madrid, 1891, p. 102.*

central en su definitiva concepción del acontecer histórico. Sostiene «la existencia en un grupo de hombres, de cierta unidad más o menos concreta en los intereses, creencias y aspiraciones, y de ahí pasa a establecer que esa «herencia colectiva» del grupo va diferenciando y cristalizando el «genio nacional». No se puede reducir éste —al contrario de lo que hemos visto pensaba Ganivet— a un espíritu territorial: «La personalidad nacional y patriótica no depende tan por completo del suelo, sino ante todo y sobre todo, de la existencia de un espíritu común en el grupo», sin perjuicio de que el suelo influya «en formar ese espíritu, como un factor del mismo, junto a otros de carácter moral o ideal»[19].

Pero después de haber mostrado su flexibilidad comprensiva[20], su información sobre posiciones doctrinales, aun cuando permanezcan todavía en un espacio acotado, y su capacidad crítica, se esforzará por dar un mayor relieve a aquel factor de herencia liberal cuyo reino suele oponerse al de la materia *(ideas over matter)*. Su amigo y colega en la Universidad de Salamanca, Pedro Dorado Montero, había publicado un artículo realzando «el valor de la conciencia y la intervención reflexiva»[21]. Pero antes, Altamira, en el discurso de apertura del año académico 1898-99, había afirmado que «las ideas son la fuerza y la engendran». Y esto lo había dicho en comentario al tema del desastre que acababa de sufrir militarmente el país, pregonando la regeneración del mismo, afirmando el predominio de los elementos «ideales», de manera que acaba con la tesis de que la solución de los problemas de España, como de cualquier país en situación semejante, se hallaba «en el perfeccionamiento de la enseñanza», en la «política educativa»[22]. Combativamente, manifestará su desestimación «de los que candorosamente creían que las ideas no tienen fuerza alguna y no minan, al fin los terrenos más sólidos»[23]. Desde el sobrio Antonio Machado hasta el fantasioso Silverio Lanza, hubieran suscrito, junto a otros escritores de aquellos años, tesis parecidas. Tengo por seguro que hasta el propio Jacinto Benavente, a pesar de lo que intenta probar en *Los intereses creados*[24].

Pero Altamira se encuentra ante dos respuestas que circulan sobre el principio motor de la historia: la primera afirma que, como acabamos de ver lo hace él, el avance de la historia y el incremento de la civilización se deben a la preponderancia creciente de la reflexión sobre el instinto; la segunda sostiene que, siendo la sociedad humana un producto evolutivo de la sociedad animal, a cuyas leyes no deja de estar sometida, en ella considerada masivamente, el instinto predomina sobre la conciencia. Este último planteamiento se encuentra en la obra del evolucionista Hartmann —a quien cita—, el cual se levanta contra «el fetichismo que considera la voluntad consciente como el último impulso de los hechos». Este modo de ver es propio de todas las posturas evolucionistas; el evolucionismo lleva a una afirmación de lo inconsciente en la historia de las sociedades humanas, de manera que para todas sus direcciones doctrinales, la conciencia es un epifenómeno[25]. Ese profesor L. M. Hartmann, al que se refiere, emplea una terminología que parece de carácter marxista, pero Altamira no cita aquí a Marx y sí a Mach y Bücher. Muy especialmente, la mención del primero de estos dos revela el interés de nuestro autor por estar al día en las discusiones teóricas sobre la ciencia[26]. En definitiva esta cuestión va ligada a otra que más adelante tocaremos sobre el «sujeto» de la Historia. A través de la atribución de este protagonismo a la muchedumbre, se llega inmediata-

[19] Psicología del pueblo español, *pp. 56-57.* Obras completas, *Madrid, CIAP, 1929, volumen VIII.*

[20] *Le hemos visto antes utilizar en un sentido positivo la voz «sistemático», pero heredero, al fin y al cabo, del pensamiento crítico de la Ilustración, rechaza, conforme al programa que en su día enunciara Condillac, la adhesión a sistema alguno,* l'esprit de système.

[21] La España moderna, *febrero de 1903.*

[22] Op. cit., *p. 54.*

[23] Ideario político, *p. 15, Valencia, 1921 (fecha que lleva una explicación preliminar).*

[24] *Cuando esta obra, en traducción italiana, fue estrenada en Milán, Gramsci, publicó un comentario elogioso de ella.*

[25] *Altamira cita la obra de Richard,* L'idée d'évolution, *en pp. 141-142.*

[26] *«Cuestiones modernas de Historia», p. 107 y ss. También en la obra de Lenin de más relieve intelectual,* Empirismo y empírio-criticismo, *se polemiza y se recogen consecuencias del pensamiento de Marx.*



mente a considerar en éste el predominio de factor inconsciente (Le Bon). Instintos colectivos, conciencia reflexiva: para Altamira, se condicionan mutuamente[27].

Quizá por influencia del krausismo, reforzada por otras tendencias «organicistas» que se dan en la época (por ejemplo, Kellen, en la ciencia política), Altamira presenta una base de su imagen de la sociedad en ese sentido. El organismo social es un organismo semejante al organismo biológico. «La unidad de la vida en el organismo social está hoy perfectamente demostrada, así como la recíproca influencia de todas sus partes y elementos». Labor del historiador es la de esforzarse por plasmar ese sentido orgánico y unitario en la vida y este es «el principio fundamental de la metodología histórica». Para la nueva historiografía que hay que hacer «no basta añadir numéricamente capítulos a capítulos, destinado cada uno a la historia particular de un ramo de la cultura (arquitectura, ciencias, ideas religiosas), si no se da a cada cual la significación e influencia que en general tiene, y más propiamente la que ejerciera en el pueblo o época de que se trata; de donde ha de deducirse su papel en la Historia, y en relación con los demás elementos de ella» «Sólo de este modo resultará la unidad orgánica de la vida y de la civilización *y llegará a comprenderse cómo influyen unos en otros los diversos órdenes de la actividad humana*»[28]. Para él, en virtud de esa conexión, la Historia, al investigarla y ordenarla, se transforma en historia de la civilización que como tal ha de abarcar la vida social en todas sus esferas y no ha de reducirse al desarrollo intelectual, moral y material de un pueblo, sino que ha de comprender su orgánico vivir, en todas sus partes. Y así es como Altamira, después de haber partido de aquella división poco feliz que la historiografía más banal repetía, de Historia externa e interna, acude a la política, que quedaba a extramuros de la vida del pueblo y a la que reconoce tanta influencia en la vida interna[29].

De esa manera, en el prólogo que en 1921 redacta para encabezar su *Ideario político,* afirma la «unidad y continuidad de la Historia en general y, por tanto, la dependencia en que los hombres y los hechos de hoy están de los hechos y los hombres de tiempos a veces remotos»[30]. Tenemos, en consecuencia, la línea continua, la sucesión entrelazada y dependiente del curso del acontecer histórico. He ahí una base para que aparezca un tipo de conocimiento de los hechos históricos, no igual para sí, pero, en cierto modo, equivalente del de las cosas naturales. Y esto es lo que vieron, incluso aquéllos que no llegaron a dar un paso tan adelante, en el planteamiento de Altamira. Me refiero al eminente Azcárate que recoge palabras suyas y las comenta en pleno acuerdo: «Lo esencial del problema no está en que el conocimiento histórico se conforme o no con la definición aristotélica de la Ciencia y sea susceptible de abstracciones más o menos amplias, sino en que pueda alcanzar aquellas cualidades de verdad, certeza y evidencia que separa el conocer científico del vulgar... Lo que importa es que nuestro saber de los hombres y de las sociedades de los tiempos pasados llegue a ser —mediante el riguroso empleo de los métodos críticos de investigación— tan seguro como el saber de los hechos naturales aunque ni unos ni otros entreguen al observador ni al experimentador el total de su rico y (hoy por hoy, al menos) misterioso contenido»[31]. Hay una distancia que es de estimar entre uno y otro. Altamira sabe que la operación de abstracción es imprescindible en la actividad cognoscitiva y que hacer historia es interpretar; los «métodos críticos» de Azcá-

[27] Ob. cit., *pp. 83-93. Altamira hubiera encontrado un valioso apoyo en la posición de Levi-Strauss, que deja lo inconsciente para la Antropología y para la Historia reserva lo consciente. Véase,* El pensamiento salvaje *y* Antropología estructural.

[28] *Véase «El contenido moderno de la Historia», en el vol.* La enseñanza de la Historia, *ya citado; pp. 96-97.*

[29] Ob. cit., *p. 99.*

[30] Ob. cit., *pp. 10 y 11.*

[31] *«Carácter científico de la Historia», Discurso de recepción en la Real Academia de la Historia, Madrid, 1910, p. 66.*



rate parecen reducirse a la crítica del testimonio, sin añadir otra cosa y para él eso da al historiador una posesión de la verdad y de la certeza equivalente a la que alcanza el saber científico.

Un curso entrelazado y aun unitario no es un curso regular, pero se presenta como un orden de causación que si no puede ser bastante para establecer enunciados de validez general como las leyes naturales, sí puede ser apoyo para formulaciones que se aproximen a ellas en su generalización. En la generación de los maestros de Altamira y en el grupo de los krausistas, Fernando de Castro había dicho que las tendencias de la civilización moderna hay que considerarlas «como una ley histórica ineludible del progreso humano»[32]. La cuestión estaba, pues, ya planteada. Volviendo a Azcárate y a su comentario sobre Altamira, que en tan gran medida es su discurso citado, leemos en él: «La generalización se ciñe para unos a la posibilidad de notar las semejanzas de los hechos en virtud de las cuales pueden agruparse en series, permitiendo que se hable, con respecto a un pueblo o época, de costumbres características, de instituciones, del sentido general de la vida, de psicología nacional o de raza. (Ranke, Waitz, Monod.). Sin esta generalización, las obras de los más grandes historiadores resultarían imposibles. El procedimiento de Taine, verbigracia, en su admirable *Ancien Régime*, no ha sido otro, ni es distinto el de las historias universales, el de las historias narrativas de la civilización, etcétera. Para otros, la generalización llega a poder determinar *leyes* de carácter histórico, es decir, expresivas de la tendencia o dirección dominante o constante en un grupo de hechos (los positivistas, Lacombe, Winter, Mortet, Van Houtte), aunque no pueda elevarse a más amplios conceptos (sentido que es el de muchos eruditos alemanes modernos, entre ellos los ya citados Ranke, Waitz y sus sucesores). Otros van más allá, aceptando grados superiores de generalización, como Van Houtte, en la que llama historiografía genética, causal o científica, o como Mortet, para quien, después de la coordinación de los hechos en agrupaciones sintéticas (primer grupo), la Historia puede deducir leyes generales, que resumen los rasgos comunes de varias series de hechos, y leyes superiores, que expresan las relaciones regulares y permanentes por las que se puede aplicar el encadenamiento de los hechos observados»[33].

El cuadro que Azcárate traza de la naturaleza y alcance de las leyes resulta francamente confuso: leyes que enuncian agrupamientos de hechos (agrupamientos sintéticos); leyes de tendencia o dirección dominante; leyes generales o de series; leyes superiores que «expresan relaciones regulares y permanentes». En Altamira nada de esto se encuentra: las leyes son enunciados generales que nos dicen cómo acontecen regularmente los hechos de un campo determinado de la observación y es sobre ello sobre lo que se pregunta si sabe o no, en el terreno de la Historia, formular enunciados de este alcance. Hemos visto que Altamira, sin duda no era un conocedor de las consecuencias epistemológicas que en su momento empezaba a poner al descubierto la física cuántica, pero en él la «ley» no presenta ese aire metafísico, ligado a la captación de la «verdad» y si bien no conoce todavía la formulación de leyes de alcance estadístico, creo que en él no cabe hablar de leyes regulares y generales según las cuales se encadenan los fenómenos. El encadenamiento de los hechos ya lo hemos visto afirmado por nuestro maestro en la historiografía que en su tiempo se renovaba. Sin duda, no era un encadenamiento en series, como las

[32] *«Los caracteres...», Discurso de recepción en la Real Academia de la Historia, 1866. Véase López Morillas,* Hacia el 98, *Ariel, Barcelona, 1972.*
[33] Ob. cit., *en la nota 32, pp. 64-65.*



de la ciencia natural, sino un encadenamiento articulado, organizado, sin conseguir el cual no hay ciencia histórica.

Dado que ambos ofrecen influencias comunes, que pertenecieron a un grupo intelectual cuyos miembros tienen mucho de común, que sus ideologías discurren muy próximas y, consecuencia de todo ello, sus preocupaciones vienen a ser las mismas, estimo que tiene interés esta breve confrontación entre las posiciones a las que llegan uno y otro en el campo de la teoría de la Historia. Azcárate cita una vez más a Altamira, creyendo estar de acuerdo con él, sin advertir la diferencia que los separa. «Y es de notar —dice Azcárate— que el señor Altamira habla de la «imposibilidad para el historiador de formular leyes *permanentes* del proceder humano, ya porque éstas no existen, ya porque la condición del conocimiento histórico las haga inasequibles a no salirse de la esfera propia de conocer»; estando, por tanto, limitada la «obra de los historiadores al puro averiguar de los hechos y de lo que éstos llevan en sí, lo que dicen al observador sincero, con absoluta separación de todo juicio, que envolvería una operación intelectual distinta de la que al historiador le cumple». Es decir, que para el señor Altamira, como para mí, la Historia es ciencia, sin que tenga que salir de la contemplación de los hechos, sin que esas llamadas «grandes síntesis», que, o son conceptos apriorísticos, a los que arbitrariamente se somete con el entendimiento la realidad, o análisis amplios y complejos, como en otro lugar hemos visto, y sin que hayan de tratar de descubrir esas leyes permanentes que son asunto de la filosofía de la historia, ni de enunciar principios cuya investigación toca a otras ciencias, ni de formular *juicios*, cosa que implica una operación intelectual distinta de la propia del historiador, esto es, la adecuada al conocimiento compuesto, filosófico-histórico, consistente en aplicar los principios a los hechos, suministrados éstos por la Historia y aquéllos por la Filosofía»[34]. Pero esto no es exactamente así. El historiador alicantino no piensa que haya que quedarse en el mero averiguar los hechos y no pasar de su contemplación. Siendo así que los hechos se hallan en conexión sucesiva y continua, conocerlos no es sólo documentarlos por una u otra vía, sino verlos en esa cadena, en ese conjunto en que se enlazan, y para ello el observador ha de poner mucho más que la pura y simple contemplación; como llevo dicho hace falta interpretar. Nada más lejos de interpretar que enjuiciar y por eso ambos historiadores coinciden, no sé si penetrando en todo lo que esto significa, en rechazar la formulación de juicios. Contra lo que Azcárate pretende, Altamira, al reconocer en el historiador una intervención activa en construir cognoscitivamente la Historia, viene a admitir un repertorio de elementos apriorísticos en el que Azcárate supone son rechazados por ambos.

En cambio, sobre los juicios también hay algo que añadir. El consabido pedagogismo que impregna el pensamiento de Altamira y su explícita y reiterada atribución a la Historia de una decisiva finalidad educativa —también hay aquí un eco de la Ilustración—, él es más flexible y no exige tan plena neutralidad. En su entender, el historiador, después de haber atendido a depurar con todo rigor los datos, los hechos de cuya noticia se sirve; después de ocuparse —y esta es su principal operación— de esclarecer sus conexiones y de construir congruentemente sus conjuntos, no debe olvidar que la Historia es de los hombres y para los hombres. En consecuencia, debe atender al mensaje que a una sociedad dirige su propia Historia: en definitiva a ésta corresponde aclarar el camino de

[34] Ob. cit., *pp. 62-63.*

un pueblo hacia el progreso o hacia su regeneración. Los resultados de esta aplicación darán a entender el valor de los conocimientos prestados.

Desde luego, el objeto de la Historia no es formular juicios sobre casos y episodios del pasado. «No es éste, pues, el verdadero sentido de la relación entre el presente y el pasado, ni por aquel camino puede el segundo servir de manera alguna a la solución de las cuestiones que el primero plantea. La historia importa para la política, como para toda la vida presente, por aquella unidad que antes explicábamos, o sea, en fin, porque lo presente es también histórico y procede de lo pasado[35]. Altamira escribe un trabajo sobre el especialísimo tema de «los juicios en la Historia» y en él se mantiene en una posición de defensa de la introducción de juicios estimativos en el cuerpo de la exposición histórica, si bien matizada como veremos[36]. Sabido es que este es un aspecto contra el que ha luchado mucho la moderna historiografía. Contaré una anécdota que me parece curiosa. Un día, por 1945, acompañaba yo por el paseo madrileño de la Castellana al Duque de Maura, cuyo libro sobre Carlos II es de lo mejor que la historia política ha hecho entre nosotros. Yo había publicado meses antes mi libro sobre el pensamiento político en el XVII español y Maura me comentó: «La diferencia entre nosotros y ustedes está en que nosotros, cuando hacíamos un libro de Historia, lo entendíamos como un ladrillo para arrojar a la cabeza del contrario y ustedes hacen libros para dar a entender el tema y dejan a los lectores que se peleen si quieren». Estas frases tan llenas de humor y generosidad, ponen bien al descubierto lo que estaba costando desalojar al juez historiográfico, esos «jueces suplentes del Valle de Josaphat» como los llamara Lucien Febvre, al tiempo que negaba toda función de tal carácter al historiador que no era siquiera un juez de instrucción: la historia no juzga, comprende[37]. Recientemente Edmond Carr e Isaiah Berlin han discutido sobre el tema, el primero contra el segundo a favor de esa intromisión del historiador. En Altamira, su obra sobre Felipe II, ya sólo el título dice mucho, pero no propiamente en el sentido que se puede pensar; para él se trata de captar los valores de una época y las consiguientes estimaciones. Si al comienzo del libro dice que su problema es cómo ha de ser juzgado, pero si para ello hay que tener, como pide al autor una clara visión de las circunstancias de la época y de las valoraciones de la misma y de las características del personaje, no es cuestión de moral política y social, sino de psicología[38]. Le preocupa la necesidad de eliminar de la Historia los juicios erróneos, enemistosos, calumniosos, haciendo una rigurosa crítica y denunciando su interesada presencia en el vulgo, por lo menos hasta que los lectores estén en condiciones de conocer el lado favorable de un personaje que una recta erudición proponga[39].

Esta concepción «comprometida» de la Historia —que Altamira rechaza para quedarse con un juicio de «veracidad» y «objetividad» (el cual me parece difícil de llegar a depurar en esos términos)— compromete el valor científico del trabajo historiográfico. No hay que confundirla con la manera de entender este último, más allá del horizonte de la ciencia clásica.

También ésta introduce una cierta inestabilidad, digámoslo más rigurosamente, una cierta refutabilidad en la Historia, y hoy sabemos que esto, precisamente, es común a toda ciencia. Y da al saber histórico una condición hipotética. Altamira no lo dice así y hasta le extrañaría, le escandalizaría escuchar algo parecido. Y sin embargo, él introdu-

[35] Ideario político, *p. 14.*

[36] Cuestiones modernas de historia, *Daniel Jorro, Madrid, 1904, p. 207 y ss.*

[37] *«Contre les juges suppléants de la Vallée de Josaphat» (1936), incluido en* Combats pour l'histoire, *Paris, 1953.*

[38] Ensayo sobre Felipe II hombre de Estado, *México, 1950.*

[39] *«Valor del conocimiento histórico». Ver* Obras completas, *CIAP, Madrid, tomo XV.*

ce alguna vez la palabra «hipótesis». También Julián Ribera se escandalizaba de que se llamara ciencia a un conocimiento que tan sólo podía presentarse como hipótesis o probable, nos dice[40].

Esto nos advierte de que no hemos de pasar más allá de cierta raya, trazada en mitad del camino del pensamiento científico, en los decenios que tomamos en consideración. Y por mucho que se hable de ciencia, sobre todo en el terreno de las ciencias sociales y humanas, quedarán siempre fuertemente apegadas, supervivencias metafísicas, que se mantienen hoy en muchos. Me refiero, por ejemplo al empleo de la palabra «verdad» como objetivo último del conocimiento. Se encuentra normalmente todavía en quienes se ocupan del saber humano. Recordemos la rotunda afirmación de Leopoldo Alas *(Clarín)*: «no hay más ciencia que la que consiste en el conocimiento evidente de la verdad». En Sanz del Río (explicable por su preferente preocupación metafísica), en Giner de los Ríos, en Azcárate, en Altamira. Pero yo no sé si arriesgarme a decir que para este último, en tanto que historiador, no quiere decir más que una certeza práctica[41].

Valor del conocimiento histórico

Queda ya hecha referencia al carácter preferentemente educativo que se atribuye a la Historia por nuestro autor. No cabe dejar de reconocer que este es uno de los aspectos cardinales de su pensamiento que en ello revela su muy directa dependencia de la línea característica de la Institución Libre de Enseñanza y explica su relación con Giner y con Costa. Y en este punto también con otros, krausistas del primer momento o institucionistas. Fernando de Castro, aunque se diferencie en pensar que el saber histórico es un arte que se desenvuelve bajo la forma narrativa, sostiene con ahínco que la finalidad de la Historia es la «enseñanza», reforma y recreo del hombre; por lo tanto presenta un predominante carácter formativo y moral; su principal aplicación es la educación del hombre, y por esa vía, en segundo término, la reforma moral de la sociedad. Educación y reforma, por consiguiente, ante todo y predominantemente del individuo, del hombre, a través del cual se alcanzará, en una segunda etapa, la reforma, no técnica ni económica, digamos que no material, sino moral de la sociedad.

En la obra, bajo tantos aspectos pedagógica, de Manuel Bartolomé Cossío se comprueba, en los años de plenitud de la Institución, la misma actitud. Para los institucionistas como Cossío, la Historia es un componente imprescindible en la formación de ese hombre cuya figura espiritual tratan de remodelar como principal esfuerzo de su área educativa, a través de lo que se realiza el fomento de la conciencia de pertenecer a un pueblo. A este objeto, tienen un máximo interés por transmitir al educando un conjunto de conocimientos históricos, labor que hay que empezar desde la niñez del mismo, en los primeros grados de la enseñanza. Esto da ya a entender que en esos primeros grados de la educación infantil, y por tanto de la formación del hombre, los escolares —piensa Cossío— no deben someterse a una presentación sistemática de la Historia, construida lógicamente, al modo de una ciencia; más bien a un método intuitivo y transmisor de noticias que puedan dejar su huella en la imaginación del niño, dándole a conocer objetos sensibles,

[40] Ob. cit., *p. 50 y ss. Tengamos en cuenta que ya está publicada la brillante y renovadora obra de Henry Poincaré,* La science et l'hypothèse. *Pero es comprensible que las transformaciones que en la lógica y teoría de la ciencia se iban a suceder tan sorprendentemente, no llegarán a nuestros autores. Sin embargo, Altamira presiente nuevos planteamientos de los que a veces nos parece ver una anticipación en sus palabras.*

[41] *Entre nosotros, pienso que ese «relacionismo», que no «relativismo» de la verdad —en cualquier caso despojada de su validez absoluta—, se difunde a partir de la amplia audiencia que logra la obra de O. Spengler,* La decadencia de Occidente, *trad. castellana, Madrid, 1923, t. I, p. 77.*

restos de la industria humana, o sirviéndose de visitas a museos, reproducciones gráficas, relatos de viajeros, etcétera, todo ello de una manera asistemática y fragmentaria, sin tratar de establecer relaciones internas entre los hechos ni cuadros generales de pueblos o de épocas, nada que intente enseñar algo así como el proceso de la historia[42]. En su ensayo ya citado *La superación del sistema*, Altamira se manifiesta por su parte contra el espíritu de sistema, contra toda doctrina cristalizada, contra toda ortodoxia, porque sólo así se es libre[43].

Altamira coincide en proponer a la Historia como un saber educativo del mayor interés y eficacia en la tarea formativa del hombre y reformadora de la sociedad. Pero él no ve en esto dos etapas, la primera en la que se atiende al individuo y la segunda que espera se llegue a la sociedad, a través de aquél. En Altamira, el camino sería más bien en dirección inversa. Yo pienso que esta diferencia estaría provocada en parte, ocasionalmente, porque él no se dirigía a niños —aunque alguna vez se ocupara del tema— sino a jóvenes en vías de graduarse en la Universidad o ya licenciados, en los años de su cátedra de Doctorado en la Universidad de Madrid. Pero pienso también que lo fundamental en el punto de vista de Altamira se encuentra en que conservó y en cierto modo renovó la idea del «espíritu del pueblo», quizá porque esta noción romántica había penetrado muy especialmente y con mayor fuerza que en otros sectores, en las facultades de Derecho, entre los primeros en Durán y entre los últimos en Sánchez Albornoz. Pensándolo así, se observa cómo para nuestro autor cobra un relieve y una fuerza muy particular la idea del carácter nacional —como también en Unamuno— de tal manera que primero sería la existencia de una conciencia colectiva y la formación del individuo supondría despertar en él la participación en ésta.

García de Valdeavellano, que conoció bien su obra, expuso que los caracteres de la labor historiográfica de Altamira, en relación con su concepción de la Historia, serían estos: «La *visión total de la Historia* que atiende tanto a *los hechos políticos* como a la vida económica, a la estructura social, las *instituciones políticas*, el *derecho*, la *espiritualidad y la cultura, las formas de vida y las costumbres...; la atención especial a la psicología de los pueblos* e individuos, la *preocupación por determinar*, según la Historia, *los elementos de la civilización y del carácter español*» y junto a todo ello, el interés por la moderna *Metodología de la Historia*, en cuanto ésta nos permite un mejor y más riguroso conocimiento histórico»[44].

En la larga obra de historiador que Altamira llevó a cabo, hay muy poco de relato y escasa atención a lo singular, captado intuitivamente y presentado como una imagen que se incrusta en la memoria infantil y actúa desde ella como una fuerza mítica. Él cultiva el discurso sistemático, enlazado lógicamente, explicativo. La Historia no es para él una reconstrucción legenderia del pasado, ni tampoco un recetario de aplicación inmediata al presente —al modo que lo es para la mente tradicionalista— sacado de la mera observación de las consecuencias que llevaron tras sí acontecimientos que tuvieron lugar en el pasado. Es el esquema, reductible a una línea inteligible de los procesos multiseculares de ascensión del hombre, del progreso de la Humanidad (recordemos la frase del antropólogo Kroeber: «la civilización o el progreso humano»); pero entre esos dos polos individuo-humanidad, lo que interesa principalmente a Altamira es la educación y for-

[42] *Véase Joaquín Xirau,* Manuel Bartolomé Cossío y la educación en España, *México, 1945; p. 216 y ss. Esto me hace pensar que tal procedimiento pedagógico sólo podía llevar a mostrar al alumno restos separados, imágenes de héroes y otros personajes o de escenas desprendidas de un relato continuo e inteligible, esto es, todo lo que detestaba Unamuno en la enseñanza de la Historia que recibiera de niño (veáse* Recuerdos de infancia y mocedad, *ed. de Madrid, Austral).*

[43] *Véase* Cuestiones obreras, *pp. 186-188.*

[44] Don Rafael Altamira o la Historia como educación, *Sevilla, 1978; p. 103. Valdeavellano añade la dedicación al estudio de las instituciones americanas, pero desde mi punto de vista, esta extensa parte del trabajo de Altamira se encuadra en la tarea de averiguar y exponer el «ethos» del español.*



mación de un pueblo porque ahí está el motor del acontecer. Y esa educación —obvio es advertirlo— no posee el carácter de difusión de «conocimientos útiles», al modo como la entendía el ilustrado dieciochesco, para fomentar el bienestar de cada uno y aditivamente la felicidad pública. Esa educación es configuración, modelación de un pueblo (o restauración de su imagen) a fin de instalarse en lo que es él, librándole de fantasmas vanos y facilitándole la vida conjunta, conforme a su idiosincrasia.

Claro está que la comunicación de los conocimientos históricos va de quienes investigan los datos, reflexionan sobre ellos, constituyen la imagen de un pueblo desde el pasado, científicamente, a quienes, recibiéndolo de los primeros, lo asimilan intelectualmente y enseñan a un pueblo su historia (profesores, escritores, etcétera), y llega al pueblo mismo que lo absorbe y lo convierte en corriente vital que mueve su acción, difundiéndolo —digamos que en términos creenciales— a los individuos que lo integran a través del tiempo. El saber histórico no es un añadido decorativo, superfluo, en el hombre culto. Es un elemento formativo del hombre que se convierte así, junto a los demás, en colaborador de esa misma modelación de un pueblo, actuando de receptor activo y participante y de transmisor de su conciencia. Comprende los conocimientos fundamentales para la existencia colectiva, los básicamente formativos de la espiritualidad —nos dice el autor—. En la medida en que es introducido en la masa de creencias populares, cobra una eficacia grande en los movimientos de los pueblos, y ello ha dado lugar a que todo aquel que quiere combatir una situación establecida, en relación a unas instituciones, unos modos de comportamiento, unas ideologías —y más si quiere reemplazarlas por otras —busca siempre el apoyo de esa fuerza de la opinión histórica[45].

Me parece que es del caso en este punto central atenernos a las propias palabras del autor: «Lo que caracteriza el punto de vista actual y le da originalidad e importancia singularísima, es la consideración de la enorme fuerza representada en la vida social por el saber histórico de la masa, como parte de su conciencia colectiva y de lo que llamamos la opinión pública, desde la cual actúa y pesa en todas las actividades nacionales e internacionales. Es, pues, un problema referido, no a los profesionales del estudio histórico, sino a la totalidad de los hombres en cuanto éstos saben de Historia y en ello fundan sus actitudes y determinaciones en la mayoría de los hechos colectivos a cuya producción concurren». Y más adelante añade: «Desde el punto de vista social importa más a todos los pueblos el saber de Historia poseído por el hombre que pasa por la calle, que el de los profesores e historiógrafos; pues si sólo éstos son los que pueden ir corrigiendo errores y averiguando verdades, y sin su labor no cabe ningún progreso de la ciencia histórica, no podemos desconocer que sólo es verdaderamente útil para la vida la parte de ciencia que llega al saber general y va formando la conciencia de las colectividades respecto de sí propias y de las ajenas»[46]. Hace falta sin duda, una rigurosa crítica para «leer» los documentos y para relacionar el resultado de esa lectura, científicamente —en la medida en que esta palabra puede aplicarse a la Historia—; pero hay que llegar —y en algún momento esto parece más importante o más relevante en la labor historiográfica para nuestro autor— hasta afirmar o restaurar en el pueblo una mentalidad social y política activa e impulsora.

[45] *Véase su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, «Valor social del conocimiento histórico», Madrid, 1922; reimpreso en* Cuestiones modernas de Historia, *Madrid, 1935; pp. 153, 154 y 157.*

[46] Ob. cit., *pp. 13 y 14.*

«Pero entendida así la Historia como educación, el conocimiento histórico adquiere aún mayor significación educativa si se refiere a la Historia del propio país», esto es, a la de «una civilización peculiar, ya que un pueblo es sobre todo en virtud de la Historia, es decir, en virtud del proceso histórico del que es, en gran parte, creación y resultado, por lo que cobra cabal conciencia de sí mismo, y tal pueblo o país arraigará tanto más como comunidad diferenciada, cuanto más consciente de su pasado y de los valores permanentes que ese pasado encarna»[47]. Con estas palabras precedentes resume García de Valdeavellano el pensamiento de Altamira: todo pueblo o nación es un producto histórico y a través del proceso, largo y continuo, es decir, sin ruptura, que atraviesa, alcanza a diferenciarse de los demás y a tomar conciencia de esa diferenciación; su papel es afianzarla y afirmar con ello los valores que encierra. Hay aquí un lejano, pero bien reconocible eco romántico: recordemos a Gonzalo Morón declarando con el mayor énfasis que «España no será España hasta que no sea diferente»[48].

Altamira ha afirmado antes la unidad y continuidad de la vida. Pero ¿en qué plano se dan? ¿en la universalidad de la existencia humana o en el ámbito diferenciado de cada pueblo? El autor no acaba de aclarar esta cuestión, pero considero que nosotros podemos hacerlo por él y en nombre de él. Comentando una frase de Freeman que reproduce el tópico (de origen griego, repetido en el Renacimiento, —Maquiavelo, Furió Ceriol y otros—), según la cual los hombres son siempre lo mismo, nuestro autor recuerda que «por encima de ese sentido de identidad de la vida humana hay siempre en los individuos y en las colectividades, el de su propio valor y representación que les lleva a aislarse en la vida, a reconocerse como diferentes de los demás, sin enlace ni dependencia que les obliga a verse como derivaciones naturales y a veces muy inmediatas de cosas pasadas». Se trata de una «reacción de la personalidad... fruto de la afirmación enérgica de la existencia propia que hace todo ser... Toda época, toda generación tiende a estimar como «nuevo» lo que trae la Historia, sin dependencia con lo anterior». Y frente a esto, conviene recordar esos que se han considerado como simples tópicos, en los que se afirma «el sentido de unidad de la vida, si bien también ésta tenga sus propios límites»[49]. Cabe pensar en consecuencia que esos límites son los marcos en que encuadran los pueblos diferenciados. Por eso, precisamente, cuando un pueblo se encuentra en un trance de postración, de olvido de su personalidad y su diferenciación, es cuando el conocimiento histórico adquiere mayor condición de necesario en las generaciones de ese pueblo que se suceden, y esto «parece ser especialmente significativo en los países que, en su trayectoria histórica, atraviesan períodos de decadencia y desánimo colectivos, cuando sólo un gran pasado, la conciencia de haber sido creadores de valores universales de cultura, es la justificación del patriotismo y puede vindicarles de la atonía del presente». Hay aquí un inequívoco recuerdo de la tesis de Nietzsche sobre el valor del conocimiento histórico: ese caso que cita Nietzsche en último lugar y que podemos llamar valor reconstituyente de la Historia[50]. Cuando a un pueblo caído, por razones internas —por ejemplo, el envilecimiento endurecido que en determinados sectores de la población produce una larga y alienante dictadura— o por causas que vienen de fuera —como el estado de desesperanza y abandono que provoca una derrota militar grave u otra catástrofe— es necesario aplicar remedios muy adecuados para hacerle remontar su corrupción, su desánimo,

[47] Ob. cit., *p. 44.*
[48] Historia de la Civilización española, *Espasa Calpe, Madrid 1927.*
[49] Ideario político, *pp. 10 y 11.*
[50] *F. Nietzsche, en el vol.* Consideraciones intempestivas.

su inhibición y pesimismo, hacerle recobrar confianza en sí y empujarle eficazmente a que no deje de realizar el esfuerzo necesario para recuperar un puesto activo y honroso junto a los demás pueblos. Hay que hacerle creer en sus posibilidades de realizar algo semejante o digno de lo que en otro tiempo llevó a cabo y a tal fin hay que hacerle presente la imagen del empuje civilizador que en él se desarrolló. Para ello, hay que presentarle y hacerle asimilar lo que fue su pasada historia, lo cual requiere el riguroso estudio de sus caracteres, su genio, su psicología, que tan sólo a través de su historia se llegarán a conocer[51].

Por eso, «puede decirse que la regeneración tanto como la formación de un pueblo, son cuestiones educativas, ya que la misma vida económica, raíz de la historia para algunos pensadores, pende totalmente de la educación del agente humano en todos los órdenes, desde el científico que sirve para dominar a la Naturaleza, hasta el moral, que reduce y afina las necesidades, borrando las inútiles, y presta un fondo ético a las relaciones de trabajo, quitándoles todo motivo egoísta y todo propósito de explotación injusta»[52].

En 1898 escribe y pronuncia en la Universidad de Oviedo su resonante discurso de apertura, y al incluirlo, en 1902, en *Psicología del pueblo español,* nos hace en el prólogo a esta obra una confesión que tiene tanto interés personal como generacional: «Lo que yo soñaba era nuestra regeneración interior, la corrección de nuestras faltas, el esfuerzo vigoroso que había de sacarnos de la honda decadencia nacional, vista y acusada hacía ya tiempo, por muchos de nuestros pensadores y políticos». Según él, todas las adversidades con que tropezaba el país eran «relativas a la psicología de nuestro pueblo, a su estado de cultura, al concepto que de nosotros tienen todas las demás naciones y al que nosotros mismos tenemos de la entidad social en que vivimos y de que formamos parte». Por todos los frentes de este problema, pretende el autor llevar adelante la batalla. Evoca los *Discursos* de Fichte a la nación alemana, que traduce. El problema es éste: ¿es educable este pueblo español?, y así lo plantea: «Dada nuestra mala educación o ineducación actual, buscar las condiciones naturales del sujeto (su psicología fundamental), abstracción hecha de los vicios traídos por el estado presente, para ver si las posee fructificables al contacto de una intensa labor educativa» (advirtiendo que ser reformable depende de la educación, pero ser educable depende de las «condiciones naturales»)[53].

Y más tarde, en el prólogo a la segunda edición de la misma obra vuelve sobre el tema: «Predicaba yo el esfuerzo para vencer nuestro desánimo y nuestra decadencia efectiva en muchas cosas; combatía el pesimismo infecundo; procuraba mostrar que uno de los medios más eficaces de regeneración (¿me atreveré a decir que el único?) está en la reforma de la enseñanza, en la intensificación y difusión de la cultura, en una campaña enérgica por la educación popular, entendida, a la vez, en el sentido técnico con que la entendió Campomanes y en el sentido ciudadano de nuestros días». Crecimiento técnico y económico y regeneración política y moral: esta era la idea. Había que empezar por echar abajo la versión de esa psicología del pueblo español errónea, arbitrariamente desfavorable, falta de crítica científica, y ello venía a representar un programa de «vindicación patriótica». No hace falta discutir sobre la existencia o no de un sentimiento de unidad nacional; el problema consistía «en procurar que lo haya y en reforzarlo cada día más, puesto que es lo que nos falta, no debiendo faltarnos»[54].

[51] Psicología del pueblo español, *en* Obras completas, op. cit., *tomo IX.*
[52] Ob. cit., *p. 210.*
[53] Ob. cit., *pp. 28 y 34.*
[54] Ob. cit., *pp. 13-15 y 23.*

Para definir, organizar y poner en juego los diferentes aspectos que presenta el carácter de un pueblo, no puede contarse únicamente con elementos modernos. Hay que ir a buscar desde una lejana tradición esas notas constantes. Quizás Altamira sea el historiador en cuya obra la cuestión de las *constantes históricas* (que hasta en el Ortega de *El tema de nuestro tiempo* —1924— se afirman), tenga mayor volumen. Historia y psicología van juntas y hay que aprovechar la investigación en el campo de la primera en cuanto nos aporta de útil para la segunda[55].

Desde el legado de los antiguos hasta la experiencia de los modernos hay que tomarlos en cuenta. Ya en el resonante Discurso de 1898 en la Universidad de Oviedo, declaraba: «Véase, pues, la importancia enorme que tiene la reivindicación de nuestra historia intelectual y civilizadora para la resolución del problema presente. Pero no ha de interpretarse esta reivindicación como la base de un total renacimiento del pasado, sin el cual no habría salud para nosotros. Hay que caminar con mucha precaución en este terreno, y hacer a cada momento reservas y distinciones, sin las cuales podría creerse que se trata, sin más ni más, de una restauración arqueológica parecida a la que pretendía Haller. Afirmar el valor y la originalidad de la ciencia y de la civilización española en siglos pasados, no quiere decir que hoy debamos aceptar, ni todos los principios ni todas sus consecuencias (...) Hay en lo pasado, como en toda obra humana, una gran parte perecedera, que el progreso de los tiempos modifica o que las nuevas direcciones sociales eliminan[56].

Su actitud no puede ser más franca contra la crítica negativa que aplasta las posibilidades de regeneración de un pueblo. «Y si este pesimismo no sólo toca el presente, sino que, como sucede entre nosotros, alcanza también al pasado, autorizando el juicio de la incurable impotencia actual con el hecho, que se afirma, de la impotencia de todos tiempos, ¿no se cierra acaso todo camino de regeneración, deprimiendo la confianza en sí propio que todo pueblo debe tener para decidirse a la acción salvadora?». Lo que de positivo tiene el carácter de un pueblo o ha tenido —tiene bien infiltrado el autor su historicismo— se ha de resaltar para darle confianza y reforzar sus posibilidades. De nuevo haré referencia a la concepción del valor de la Historia como reconstituyente en Nietzsche. «De aquí la necesidad imprescindible de combatir el pesimismo y el desaliento en las colectividades, máxime si tiene bases falsas en muchos aspectos. Pudiera creerse —y así lo creen muchos— que cuando un pueblo cae en tal estado, es porque existe alguna causa interior, de la que adquiere el mismo pueblo conciencia aunque oscura, siendo pues el pesimismo un *efecto* de la enfermedad esencial y no una causa de ella. Pero esto no deja de ser una afirmación gratuita de una sociología precipitada y demasiado absoluta. Con frecuencia, los pueblos, como los individuos, se engañan respecto de su estado, generalizan sus desalientos temporales, agravan sus errores y sus males. Resulta así que a veces las crisis son paso necesario para llegar a un nuevo estado favorable»[57].

Rechaza, claro está, Altamira el pesimismo de Macías Picavea e incluso el de Joaquín Costa, a pesar de su interés por él, lo que le lleva a no dejar de reconocer «el macizo programa de remedios que legó a las generaciones venideras». No es lícito para él hundir la moral de un pueblo, hablándole sólo de sus defectos y carencias. De esta manera, se contribuye más a paralizar su voluntad. Contra esto, lo que hay que hacer es alentarlo; en lugar de presentarle una historia de puros aspectos negativos, ofrecerle lo que ésta

[55] Ob. cit., *pp. 83 y 221.*
[56] Véase *p. 13 y 14.*
[57] *Discurso en la Universidad de Oviedo, pp. 10 y 12.*

tiene de valioso, a fin de estimularlo. Sólo así es posible poner en marcha la regeneración, y el pasado aparece como un instrumento auxiliar de reformas, razón por la cual conviene estar siempre en contacto suyo[58]. «Hay que volver los ojos a la masa», en ella se descubre el sustrato popular y por eso la clase obrera constituye la gran reserva para la regeneración. Todo ello, no puede ser obra más que de la educación, con lo que alude a la «extensión universitaria» de la que él fue tan decidido impulsor en Oviedo y apela a la necesidad de difusión de la ciencia y al papel moral e intelectual de la universidad[59].

Altamira no puede dejar su posición de catedrático universitario al contemplar los problemas nacionales y al buscar sus remedios en la educación por la Historia. Él, tan preocupado por formar una conciencia colectiva vigorosa y capaz de mantener una acción sobre la marcha del pueblo en tanto que comunidad política, es un entusiasta de la generosa e inteligente empresa que fue la «extensión universitaria», en la que participó fervientemente y que en la Universidad de Oviedo tomó tanto incremento. Por eso no puede dejarse de plantear qué papel la universidad, corporativamente, puede jugar, aparte del de los profesores en sus cátedras: «La universidad puede hacer mucho renovando la lectura de los autores españoles antiguos que, por la elevación de su pensamiento, por la originalidad de su iniciativa o por su conformidad con las tendencias modernas, son todavía elementos útiles de trabajo, bien a título de colaboradores de la ciencia actual, bien como factores sugestivos de la reflexión. El carácter histórico que van tomando ya todos los estudios, recurriendo, tanto en el examen de las instituciones como en el de las teorías, al conocimiento de su origen y de sus vicisitudes, para mejor comprender el sentido y significación de unas y otras, ofrecerá campo propio y fecundísimo en que desarrollar esta restauración. En vez de limitarse a los precedentes inmediatos —que son, por lo general, extranjeros— remóntense los profesores españoles, siempre que haya lugar a ello, a los precedentes nacionales, más remotos, pero muy a menudo fecundadores del saber ajeno». Este Discurso de Oviedo —al que también pertenece el párrafo que acabo de transcribir— es tal vez la más plena y representativa fusión de «espíritu regeneracionista» y «espíritu del 98»[60].

Antes de la crisis del 98, Altamira contaba ya, muy imbuido de ellas, con las influencias de dos corrientes, la institucionista y la regeneracionista —tan unidas entre sí—, para comprender que la crítica situación que España venía arrastrando, mucho más gravemente a partir de la Restauración, imponía el doloroso deber de ocuparse de ella. La catástrofe del 98 vino a añadirse a la herencia anterior e hizo más honda la preocupación de nuestro autor. Considera que la penosa derrota del 98 produjo dos estados de ánimo contrapuestos. Un pesimismo que negaba la capacidad específica necesaria para incorporarse a la civilización moderna; una reacción esperanzadora que creía y afirmaba las cualidades fundamentales del espíritu español para todo progreso. Altamira está, desde luego, en la línea segunda, criticando con energía a los que se mantenían en la primera, difundiendo una visión pesimista, inmovilista, esterilizadora. Para él, ser español no podía ser diferente de la calidad general humana y no podía dejar de poseer todas sus más positivas cualidades. Ciertamente, éstas se encontrarían según la modalidad propia y en las peculiares condiciones del pueblo español, tal como sucedía con cada uno de los demás pueblos, es decir: «con el especial florecimiento de ciertas cualidades humanas, la

[58] Psicología del pueblo español, *pp. 217-224.*
[59] Op. cit., *pp.159 y ss.*
[60] *P. 22.*

originalidad de visión que caracteriza a cada grupo social y la modalidad de procedimiento genuina de cada uno». Y desde ahí, había que afirmar la unidad del tipo español, asentada en esas bases[61].

Si el carácter de un genio, recurso último y seguro de su acción, se da en la historia, se revela en ella, y en su caso, en ella se renueva o regenera, se comprende fácilmente el valor social del conocimiento histórico. Y sin embargo, forzoso es reconocer lo mucho que hay que andar para esclarecer y debidamente educar el carácter de un pueblo como comunidad. Ahora bien, para Altamira, las imprecisiones y contradicciones al exponer el carácter de los pueblos son innegables, pero ello no prueba nada contra la existencia del mismo, sino que arguye atraso en las investigaciones de la «psicología colectiva». Las técnicas de investigación y los procedimientos utilizados para fijar las características peculiares de cada pueblo, son inadecuadas. En general, y contra lo que antes él ha recomendado, quedan reducidas a un período breve y reciente y además estudiado de ordinario sin rigor histórico. Ello no quiere decir, en modo alguno, que no existan esas características, sino que el estudio de la psicología colectiva o social (ambas denominaciones se encuentran en el autor) se halla todavía en un estado de atraso. ¿Cómo proceder entonces?: «Observar las notas constantes que, en medio de la variedad enorme de los distintos tiempos vividos hasta hoy, presenta nuestro pueblo», y con cierto tono de lamentación, añade: «Ese sería terreno sólido. Pero en él no han pensado todavía los que hablan de psicología nacional». Y alude así desde Masdeu a los regeneracionistas (Costa, Mallada, Picavea, etcétera). ¿Respondía a sus exigencias su *Psicología del pueblo español,* en donde inserta estas palabras?[62]

A partir de las fechas del desastre colonial, la mayoría de los escritores intentarían definir la psicología nacional. Esto se debe a que el suceso militar del 98 se juzga, no como un hecho aislado de la historia de España, sino como un evento más en la larga sucesión de catástrofes que culminaron con la pérdida de las últimas colonias. Para llegar a comprender esa crisis, se hizo patente la necesidad de un profundo estudio y revisión del carácter nacional al que estos fracasos estaban intrínsecamente ligados. El institucionista Rafael Altamira es el precursor más significativo de esta tendencia. El tema central de la obra concierne a la definición del genio español y Altamira le concede importancia fundamental al elemento interno, psicológico, en la determinación de la personalidad nacional.

El sujeto de la Historia. Individuo y sociedad. La figura del genio

Altamira escribe, o por lo menos, empieza a escribir en una época en que el problema de la relación entre individuo y sociedad se mantiene todavía dentro de la herencia clásica, considerando a uno y otra como dos entidades separadas a la vez que relacionadas, hasta el punto que del hombre se puede seguir diciendo la consabida fórmula aristotélica: el hombre es un animal social. El alcance de estas palabras no va más allá de afirmar que el hombre posee la condición, fuertemente presionante si se quiere, pero separable

[61] *V. nota 58, p. 15.*
[62] Op. cit., *p. 88 y ss.*



de su ser en tanto que individuo, de vivir en sociedad. Es una cualidad de plausible ejercicio, pero, en fin de cuentas, periférica. El núcleo del ser individual puede verse enriquecido, pero siempre cabe desprenderlo de su contexto social —de ahí, la presencia del tema del hombre salvaje, en estado de naturaleza—. Por eso cabe separar una de otra y atribuir aisladamente a la sociedad y al individuo campos diferentes.

De lo dicho depende que sea un problema replanteado una y otra vez, cuál es el sujeto de una acción determinada, si es cosa de la sociedad o del individuo. Y este es un tema que llena muchas páginas en las obras dedicadas a la reflexión que se contiene en las ciencias sociales y humanas. El hecho de que se pueda hacer esta división es ya bien significativo. Y no hay que olvidar que esta dualidad de ciencias se ha mantenido hasta hoy. Y aun hoy es un problema a abordar el de si el desarrollo de la acción humana es un resultado producido individualmente o en grupo. Claro que, en cierto aspecto, esta es una cuestión que podrá plantearse siempre, pero cambiando el fondo sobre el que se proyecta aquélla. Porque el hombre no es social en el sentido de una cualidad más que lleva consigo, la de ser bípedo y tantas otras. El hombre es sociedad y en él está la sociedad. Cuanto hace, cuanto piensa o siente, cuanto crea es heredado o aprendido —mucho más lo segundo que lo primero[63]— y no hay manera de arrancarle o separarle de esa estructura fundamental. Claro que eso que recibe de su entorno se junta y articula en cada individuo de manera diferente, porque diferentes han sido siempre las circunstancias que se han dado en esa recepción y el núcleo originario que la ha asimilado, núcleo que tal vez no es más que una reelaboración de la herencia biológica. No quiero seguir con esto porque no es de mi competencia. Pero parece imposible dejar de lado hoy la idea de que todo cuanto es humano es social. Por consiguiente, hoy podemos seguir preguntándonos, en términos relativos, quién es el sujeto de una acción, si el individuo o la sociedad; pero siempre y cuando no olvidemos que la respuesta última será que ambos. Hernán Cortés y Cervantes son sociedad española entre 1500 y 1600, pero en un entrecruzado de sus elementos irrepetibles.

Para nosotros, pues, el problema, cuando se lo plantean Ortega, Fernando Braudel o Edmond Carr es muy diferente de cuando se preguntaba sobre él Altamira, o para hacer más llamativa la distinción que cuando reflexionaba sobre él Plekhanov. Pero no dejemos de reconocer que tiene un mérito relevante y científica, históricamente, tiene mucho interés que nuestro historiador lo acometa de frente y es para nosotros fructífero recoger sus reflexiones.

En Altamira se pueden señalar varias fases en su meditación y en sus respuestas a la cuestión que estamos considerando, referida específicamente a la pregunta ¿quién hace la historia? En las dos últimas décadas del siglo XIX, época de juventud y de primeros escritos suyos como historiador, confluyen dos grandes líneas que tendrán su repercusión en el pensamiento sobre el tema que estudiamos. De un lado, grana y se difunde una nueva ciencia que ha hecho ya un recorrido interesante: la sociología. Una línea que va de Comte a Marx (con su gran aportación introduciendo la sociología del conocimiento) a Durkheim. De otra parte, la gran expansión del asociacionismo obrero, potenciando la presencia de la sociedad en el destino de los hombres. Las dos contribuyen a reforzar

[63] *Véase Eibl-Eisberfeld,* El hombre preprogramado, *traducción de Pedro Gálvez, Alianza, Madrid, 1987.*

el sentimiento de comunidad en los grupos humanos y a atribuir un papel mucho mayor, del máximo peso a la sociedad, influyendo en ese sentido sobre los pensadores que se ocupan de materias relativas a la coexistencia entre hombres. En 1891 Altamira escribe *La enseñanza de la Historia* y en su pensamiento el protagonismo de lo colectivo tiene una gran parte. Es también la época en que se publican muchos trabajos sobre ese campo de investigación hacia el que va su atención: la psicología colectiva.

En ese libro Altamira nos dirá que la historia, en tanto que acontecer de grupos humanos comunitarios, no se reduce a sujetos individuales. El sujeto de la historia es la sociedad (él escribirá la nación, pero en un sentido general de sociedad política). Hay que elevarse a la «consideración de la obra histórica como un trabajo colectivo social». Si bien advierte que tampoco por ello hay que descartar el papel de las individualidades a las que corresponde una acción que en este momento califica de impulsora[64]. Los de la Institución, interesados en recalcar la fuente popular, colectiva, en el desenvolvimiento de la cultura de un pueblo y su función en el establecimiento de lo que correspondía a la autenticidad de la misma, sólo garantizada por brotar del seno de la colectividad, estaban dispuestos a desplazar a la misma no solamente la espontánea formación del arte, de una sabia y sencilla filosofía de la vida, de las formas del Derecho y no menos de la religiosidad, sino que, respondiendo al fondo comunitario de la teodicea sin dogmas, sencilla y comprensiva, a esa ambientación popular, del «panenteísmo» que venían conservando desde Sanz del Río, aparecían impregnados de entusiasmo por la vida rural, las fiestas del pueblo, el derecho consuetudinario de una comarca, etcétera. En definitiva, la cultura auténtica había que extraerla de los modos de vivir y de sentir de una comunidad. La consecuencia, en lo que a nosotros concierne, la sacaba el propio M. B. Cossío: el sujeto de la historia no son los personajess o héroes, sino el pueblo, el pueblo entero, porque historia es lo que se hace por todos[65].

Hay un pasaje de Altamira en el que con estupenda actualidad recomienda que «conviene no olvidar nunca que la acción del hombre puede modificar en gran medida las condiciones de la naturaleza y que precisamente esta reacción contra el medio natural constituye fondo esencial de la historia»[66]. Ya aquí esa apelación a la historia relacionada con la acción de los hombres parece introducir, frente a aquel colectivismo popular de los primeros momentos en la construcción de la historia, un cierto grado de nominalismo histórico: los hombres no son propiamente el pueblo, sino el conjunto de individuos uno por uno. Si la Institución y otros pensadores no institucionistas, mas sí fieles a la época que nos ocupa —por ejemplo Unamuno— se habían mostrado en un primer tiempo imbuidos de un socialismo religioso, de un moralismo comunitario, de un organicismo vital, quizá la violencia que prendía en los movimientos asociativos que antes mencioné, contribuyó a enfriar esa entusiasta apelación a lo colectivo y unido a la atracción que algunos experimentaron hacia formas de individualismo anarquizante —no pasemos de esto— contribuyó a conceder al individuo una parte mayor y más activa, si no entre los institucionistas puros, sí entre sus brillantes epígonos del noventaiochismo.

Del mismo año crítico de 1898 es un ensayo de Altamira que se titula *El problema del genio y de la colectividad en la Historia:* su problema, más definidamente que antes si cabe, su problema, en cierta manera cardinal también aquí, es el de quién hace la histo-

[64] Ob. cit., *en el texto, p. 120 y ss.*

[65] Sobre la enseñanza de la Historia en la Institución, *BILE, XXVIII, nº. 522, p. 204.*

[66] Historia de España y de la civilización española, *t. I, 4ª. ed., 1928, p. 25.*

ria, y concibe este problema como el de la acción definible y específica de un agente, al que llama, expresamente así: *el sujeto histórico;* pero éste es un planteamiento que de suyo parece responder a otro planteamiento de sujeto singular, lo cual —y ello confirma mi sospecha— le lleva al tema de los individuos extraordinarios cuyo sello queda impreso en el pasado y cuya acción ha ido desenvolviendo el curso del acontecer. Discute las posiciones doctrinales de uno y otro extremo y la que se sitúa entre ambos: aquéllos que no quieren ver más que la acción de sujetos excepcionales; aquéllos que sólo aceptan la de las masas ciegas (obsérvese en lo que se ha convertido «el pueblo»); la de los que buscan una posición intermedia. A esta última se inclina Altamira: la sociedad prepara y educa al individuo; éste lleva a a cabo la intervención creadora[67]. Nuestro historiador, tan lleno de inquietud intelectual, escribe muchas de sus páginas más representativas en una época en que se puede contemplar en plena efervescencia el tema de lo que entonces se llamaría las figuras de los *héroes,* los *grandes hombres,* los *superhombres,* los *genios.* La disputa se recoge en una amplia literatura bien de un cierto irracionalismo: Carlyle, Emerson, Nietzsche, bien en líneas de positivismo o materialismo: Lombroso, Labriola, etcétera[68].

Altamira hace suyo, en el ensayo citado —como hemos visto— el tema del *genio.* Y ve que es necesario plantearse tres problemas en relación con él: a) psicología del genio (sus funciones psíquicas tal como se desarrollan); b) conformación psíquica del genio (procedencia de los elementos que la forman ¿originales? ¿recibidos?); c) manera como opera sobre la colectividad (y a su vez si puede darse y cómo y de qué clase una dependencia suya respecto a ésta)[69].

Para nuestro interesante historiador alicantino, la historia es un terreno de hechos individuales, realizados por individuos, y la que llama —según terminología de su tiempo— la «persona social» no puede operar sino a través de aquéllos. El autor añade algo de sumo interés y actualidad: el entorno social ha impreso sus maneras de pensar en los individuos y así éstos son seres sociales. «Para unos la fuerza del genio nace de su conformidad con el *clima histórico,* con el estado latente de las conciencias y por tanto, resultaría estéril si no contase con esa colaboración de la masa en la obra común; para otros, la fuerza procede de él solo y la colectividad no hace más que plegarse a sus dictados y dejarse llevar; para algunos, en fin, ésta, enteramente ajena en un principio a la idea nueva del genio, va lentamente recibiéndola, asimilándosela, hasta que la hace suya y sólo entonces llega el momento de la acción»[70]. Si en la primera cita que recogí de nuestro autor sobre la relación individuo-sociedad colocaba a ésta por delante y el individuo aparecía en segundo plano, ahora sucede a la inversa: el genio crea, innova, actúa originalmente en la historia y su mundo social le sigue. Esto queda bien claro en el texto siguiente: «Lo real es que la sociedad se compone de un *agregado de círculos* que van, desde un mínimo de civilización (aun en los países más civilizados) y por gradaciones apenas sensibles, hasta *los productos más elevados del desarrollo cerebral,* habiendo, pues, *entre el genio y la masa inerte* que no tiene (se supone que no tiene) pensamiento propio, *una larguísima serie de grupos* (...) que se ligan inmediatamente al *individuo* superior, el cual se apoya en ellos y los necesita, de modo que sólo este «engranaje social» puede explicar «la relación entre el genio y la masa»[71].

[67] *Reeditado en* Cuestiones de Historia moderna, *1934, p. 53 y ss.*

[68] *Altamira recoge en notas una amplísima bibliografía y es de observar que en ella no aparecen ni Marx ni Engels. Ed. cit., p. 54.*

[69] Ob. cit., *p. 61.*

[70] Ob. cit., *p. 78.*

[71] Ob. cit., *p. 67*

En definitiva, la respuesta al problema global ¿quién hace la Historia? le lleva a pensar en una *solución intermedia:* de un lado está *la masa, colectividad o sociedad;* de otra, *el genio o el hombre superior.* Para Altamira la cuestión sería previa a la inserción de la acción histórica del sujeto y habría que empezar por esta obra: *¿qué es lo que prepara al sujeto?* o lo que es lo mismo: *¿de dónde le viene su condición excepcional?* Acepta que, en parte, del medio colectivo, en virtud como tantos otros dicen de una influencia de factores heredados o presentes (hay que admitir que, como es general en su tiempo, no ve el problema de que se inserta siempre el individuo y permanece inserto en cuanto actúa, es decir, en todo su hacer en un proceso de socialización, inevitablemente pegado a su ser, de manera que no se le puede aislar porque la obra siempre es común; no cabe decir, esto procede del individuo, esto del medio). Pero, eso sí, Altamira vislumbra que la colectividad no sólo sigue, sino que «coadyuva y completa la impulsión».

Entre los dos polos, pues, que como venimos considerando se plantea el problema del genio (del genio, en términos generales, que van del héroe al sabio), aunque se dan relaciones íntimas entre ellos, siempre hay un momento en el que la acción del individuo es aislable y se observa como la del agente creador, que aporta una novedad original. Ciertamente que no es factor único y solitario; pero lo que propone como solución es reconocer que viene preparado por precursores individuales y se apoya en el estado de la conciencia social. Mas siempre trae aquél a su vez algo propio y que él sólo puede y sabe hacer[72]. Piensa de esa manera que el sujeto que imprime su dirección a la historia es «un hombre de cualidades más desarrolladas y poderosas que los demás, pero ligado a ellos por los mismos lazos de solidaridad humana y de época, de coeducación y mutuo influjo, que forman el complejo social. Si realmente fuesen heterogéneos el genio y la colectividad, no cabría la posibilidad de que aquél influyese en ésta», y así, propone la idea de una «conjunción real» entre el espíritu del conductor y la opinión latente y confusa de la muchedumbre[73].

Para aclarar la cuestión, Altamira recurre al caso que considera más favorable para afirmar la primacía del sujeto individual, esto es, el caso del sabio. Pero precisamente es en esta ocasión, en la que extrema su posición y llega a un planteamiento más individualista, en la que se aparta más de la línea que iba a ser la del nuevo pensamiento científico que en algún otro momento le hemos visto vislumbrar. Según Altamira, en el plano de la ciencia, el sujeto creador se mantiene libre del peso de la colectividad, y ello se debe, de un lado, a que una sociedad no es capaz de pensamiento científico y su papel respecto a éste será siempre pasivo: mero vehículo de transmisión a generaciones futuras; de otro lado, a que la cadena del saber continúa de eslabón en eslabón al margen de toda conexión social. «Son los sabios quienes derivan unos de otros, sin que la multitud intervenga en este proceso genético»[74]. Desde luego, la relación no es la de un proceso genético —expresión muy discutible; sería de un condicionamiento de la ciencia en el desarrollo de su contenido—, en las preguntas que se hace, en lo que busca y, consiguientemente en lo que encuentra. En los años veinte, el gran físico atómico Schrödinger escribió un apasionante estudio, desde el punto de vista de la física nuclear —traducido muy pronto al castellano— en el que se preguntaba: «¿Está la ciencia natural condicionada por el medio?» y su respuesta afirmativa constituyó una sorprendente novedad[75]. Ya

[72] Ob. cit., *p. 55.*
[73] Ob. cit., *p. 66.*
[74] Ob. cit., *p. 63.*
[75] *La traducción, con el título que doy en el texto, se publicó en la* Revista de Occidente, *tomo 38, año 1932, p. 25.*

mucho después, en fechas en que a nuestro historiador no le era ya posible enterarse, John Losse ha escrito un volumen sobre teoría de la ciencia en el que hace ver que las creencias religiosas y metafóricas vigentes en el medio social condicionan el desarrollo de la ciencia y la dirección en que se produce.

Pero todavía nos queda por examinar un último libro de Altamira en el que descubrimos pasajes muy interesantes relacionados con nuestro tema. Es una obra en la que insiste y aun refuerza su fundamental planteamiento psicológico de la historia de España. Su título: *Los elementos de la civilización y del carácter españoles*[76]. En él observamos cómo vuelve su atención —y estoy por decir que preferentemente— al factor colectivo y anónimo en la producción de la historia. Y para ello parte de una observación que tiene interés y que le había de llevar por el camino indicado: «La documentación histórica que hoy manejamos es, en relación a la mayoría de los siglos transcurridos, documentación oficial o de las pocas personas que sabían y podían expresar sus ideas y sentimientos» —había que añadir: y que se tomaban en cuenta por la minoría dominante en su época y más tarde por los escritores de historia política—. En consecuencia, se había de hablar tan sólo de personajes, de héroes, de hechos singulares que aunque fueran de una masa aparecían con un carácter singular —por ejemplo, batalla de Rocroi—, no haciendo referencia en ellos más que a las primerísimas personas. Hoy no resulta incuestionable que no se pueda creer que las capas inferiores de una sociedad no hayan intervenido, en ocasiones principal y aun decisivamente, en la mayoría de los acontecimientos de la historia, porque ésta sólo se hallara sometida a la acción de las clases superiores; acciones violentas, tales como revueltas, sediciones, revoluciones, movimientos de inspiración mágico-religiosa, manifestaciones de resistencia pasiva, actitudes resueltas y amenazadoras, actitudes sobre una corriente de opinión, adhesión multitudinaria a un personaje dotado de atracción carismática, etcétera, etcétera, produciendo incluso, a veces, una doble y opuesta corriente de civilización, han pasado durante siglos sin llamar la atención de los historiadores y en la historiografía actual han pasado a tener un protagonismo de primer plano.

En la tardía fecha de 1956, siguiendo la nueva perspectiva que el tiempo ha traído, anuncia que lo importante es captar el movimiento histórico colectivo. Esta novedad y esta incorporación de Altamira a la nueva dirección historiográfica que se ha impuesto en un amplio sector, nos lleva a reproducir con cierta extensión el pasaje en el que declara explícitamente su nueva manera de ver. «En todos los casos que enumero, la exigencia histórica preliminar consiste en descubrir esas actividades colectivas. La dificultad de descubrirlas estriba en que no siempre han perdurado testimonios directos o indirectos de su existencia. La historiografía tradicional nos ha transmitido un corto número de ellos porque, durante siglos y aparte circunstancias excepcionales, el sujeto histórico visible para los historiadores ha sido, no más, el jefe del Estado con su cohorte de colaboradores, y pocas veces han mirado hacia la masa y recogido sus hechos. Además, éstos no han hallado, hasta tiempos muy recientes, la posibilidad de darse a conocer de que gozaron las minorías cultas. La documentación histórica que hoy manejamos es, con relación a la mayoría de los siglos transcurridos, documentación oficial o de las pocas personas que sabían y podían expresar sus ideas y sentimientos por escrito. Si quien tiene aquellos sen-

[76] *Buenos Aires, 1956.*

timientos e ideas no lo puede hacer así, o no los revela a quien podría contarlos, ni tampoco realiza actos exteriores que los plasme, el historiador no encuentra por dónde adivinarlos. Carentes de esa fijación que los hubiera perdurado, se esfuman rápidamente y desaparecen con las generaciones contemporáneas que los pudieron oír u observar personalmente. Los vacíos de esa especie de información son numerosos. Sin embargo, como es cierto que hasta ahora no se han conducido en esa dirección las investigaciones históricas, salvo casos aislados, es lícito creer que si se emprenden estudios concretos como, con respecto al arte, ha llevado a cabo Gillet, aparecerán testimonios que hasta ahora ignorábamos»[77].

Pero todavía hay más, que ha de tomarse en cuenta, en ese último libro que he citado. En él consta el descubrimiento —que todavía no ha sido tomado suficientemente en cuenta por los historiadores— de que el binomio genio-colectividad es insuficiente. Desde luego, la sociología sabía ya esto, pero la historiografía no, y aun falta bastante para que replanteen sus investigaciones en esa dirección que la presencia de lo que con terminología de Altamira llamaríamos un tercer sujeto histórico. He aquí cómo lo expone: «La observación concreta de los hechos de un pueblo, que obliga a condensar la atención sobre un grupo determinado de pensamientos y acciones, aleja el peligro que lleva en sí el planteamiento del problema en abstracto (que es como generalmente se estudió hasta ahora) y empieza por enseñarnos que la participación en el proceso histórico no se produce siempre en los términos simples de *genio* y de *colectividad*, sino muchas veces en la oposición o en la contribución conjunta de minorías dirigentes por razón de poder social o político, de inteligencia o cultura, etcétera, y de mayorías dirigidas o, por lo menos, sometidas. Pero tampoco es ésta la única posición que nos revela la Historia de los pueblos, ya que más de una vez lo que se ha producido es una doble vida nacional o de grupos humanos, cada uno de los cuales realiza operaciones distintas: una, ostensible y espectacular, que es la que han recogido los historiadores durante siglos y que, generalmente, se llama «historia política»; y otra, oscura, pero no menos eficiente, que se ejerce en los sectores íntimos de la vida individual y social»[78].

Altamira recoge aquí, a su manera, la versión historiográfica que Trevelyan, que Lucien Febvre había ya puesto en práctica con excelentes frutos: la historia profunda, la de una y otra de las sociedades humanas que no tienen una faz singularizada, que tienen un rostro anónimo, pero detrás del cual se desenvuelve la vida colectiva y se producen los cambios que alteran los modos de insertarse en su coexistencia los individuos que integran los grupos o comunidades políticas. Es una historia profunda, ese plano del acontecer al que Unamuno llamó intrahistoria, en busca de lo que los grupos humanos viven en íntima correlación. Es cierto que Unamuno y Altamira no han llegado al mismo punto, aunque considero seguro que el segundo se sintió atraído hacia lo que el primero había señadado. Pero ni Unamuno dijo la última palabra para aclarar qué era eso de la intrahistoria ni le correspondía llevarla a la práctica, ni Altamira cayó en la cuenta de que para llegar a un nuevo término podía seguir marchando por el mismo camino: la psicología.

Nuestros dos pensadores, puestos ante la tarea de historiar bajo la nueva luz que les aparecía, probablemente hubieran hecho suya la frase arriesgada de Lucien Febvre: «Pas

[77] *P. 46 y 47.*
[78] *P. 45.*



l'homme, encore une fois: jamais l'homme; les sociétes humaines, les groupes organisés»[79]. El objeto del estudio de la historia es siempre el mismo: los hombres. Pero nunca el hombre singularmente destacado, abstracto y contando supuestamente con los recursos que él ha puesto, ni el hombre eterno, inmutable, perpetuamente idéntico a sí mismo. Los hombres, en el cuadro de las sociedades de las que son miembros y en una época determinada de éstas. El medio social penetra al agente de un hecho histórico, constituye su entorno y en gran medida determina su creación. Y, una vez realizada ésta, sigue la colaboración activa de las masas, el peso de su mundo social, irresistible y constrictivo[80].

La Historia como reveladora de la psicología de los grupos humanos

Un pueblo o una nación (conceptos que identifica bajo la doble influencia, a mi parecer, de Michelet y de Fichte) es fundamentalmente una «determinación psíquica», lo que permite hablar de su *genio* o de su espíritu (y es sabido que esto procede de una larga corriente europea que arranca de Herder), y en consecuencia, hablar de su cultura como de un depósito a conservar y enriquecer. Esas «determinaciones» existen, traduciéndose en las costumbres, en la ciencia, en el arte, en toda la idealidad de los pueblos, señalan sus más notables diferencias y afirman su personalidad en el mundo»[81]. La que llama personalidad de un grupo orgánicamente constituido, como una nación por ejemplo, no depende del suelo, ni de la raza, ni de la economía, ni de la lengua, ni de otros factores singularmente tomados. La hace surgir «la existencia de un espíritu común en el grupo», el cual sí se ha formado por la larga acción de múltiples factores. Sin embargo, tampoco es fácil de definir ese espíritu y, para aproximarse a reconocer éste, lo principal «es la existencia en un grupo de hombres de cierta unidad más o menos concreta, en los intereses, creencias y aspiraciones, en el ideal y sentido de la vida»[82].

«Por bajo de todas las influencias extrañas, el espíritu de cada pueblo subsiste y se impone». Si se disolviera, el pueblo desaparecería. Es evidente, no obstante, que a pesar de su inarraigable presencia en una colectividad, nos encontramos ante una incapacidad de establecer leyes generales que fijen la determinación diferencial de cada grupo, lo cual hay que achacarlo —ya se dijo algo sobre el tema— al atraso en las investigaciones sobre psicología colectiva. A pesar de la fuerza y permanencia que confiere Altamira, hay que elogiar la seriedad con que rechaza la atribución de unas u otras características a un pueblo, sin más que un capricho ahistórico en mantener unas tesis —por ejemplo, sobre conversos— y una ligereza en dejarse llevar de unos datos reducidos en número, alcance significativo y área de investigación. Pero Altamira —respondiendo a modos de ver de su momento (y que no debieran ser ya los de hoy, en modo alguno)—, insiste en que, a pesar de las reservas hechas, la conciencia popular y algunas conclusiones de la ciencia «bastan para sostener la existencia real de las diferencias entre los diversos pueblos anti-

[79] *Véase su obra* La Terre et l'évolution humaine, *trad. de Luis Pericot García, Unión Tipográfica, México, 1955.*

[80] *Lucien Febvre:* Combats pour l'Histoire, *París, 1953, pp. 21 y 211.*

[81] Psicología del pueblo español, *p. 47.*

[82] Ob. cit., *p. 57.*

guos y modernos» Ni la educación misma —y ya sabemos la alta eficacia de la labor de ésta, en nuestro autor— puede borrar la existencia de la personalidad nacional[83].

Tal vez se dé una contradicción entre ese pasaje en el que confiere a la ciencia —bien es cierto que tan sólo a ciertas conclusiones— y lo que en otras líneas advierte: «La ciencia no puede decir nada sobre el proceso de formación de tales caracteres». El conocimiento científico no tiene medios para hacernos comprender cómo se ha llegado a ellos; pero su constatación empírica es imbatible: ahí están, asegura Altamira. En virtud de esta inesquivable realidad, para el historiador es un imperativo irrenunciable, científico y patriótico a la vez, «averiguar *cómo ha procedido y en qué sentido se ha manifestado el pueblo* a que él pertenece; es decir, *cómo es espiritualmente en la variedad de sus expresiones* de vida, lo mismo si proceden en su mayoría, en cuyo caso dan testimonio de la corriente central y típica del alma patria, que si corresponden al pensamiento de unas minorías, mostrando con esto el fondo de la complejidad de las colectividades»[84]. Se trata, por consiguiente, de llegar a conocer «la sustancia espiritual de la nación» —frase que lleva consigo un eco del sustancialismo social de Unamuno—.

Altamira, teórico de la historia, se muestra fuertemente contagiado por ese historicismo que, como nota propia, atribuía Azorín a los escritores del 98. Su propósito es «buscar las condiciones del sujeto, su psicología fundamental» y alcanzar así las raíces de un pueblo. Buscar lo hondo, lo original y peculiar de un conjunto existencial que lleve consigo el nombre de «pueblo». Y esto se traduce, en buena medida, en la costumbre. Tal era también el parecer de Costa y de ahí su interés por el estudio de ciertos aspectos consuetudinarios de la vida popular. Altamira, ocupándose de Alicante, Unamuno de Salamanca, respondieron a la llama de que Joaquín Costa lanzó en ese sentido, pidiendo el estudio por provincias o comarcas, del derecho y de la economía. Y como era forzoso hacerse cuestión previamente de qué era un pueblo, Altamira contesta con estas palabras: «Un grupo de hombres, de cierta unidad más o menos concreta en los intereses, creencias y aspiraciones, en el *ideal y sentido de la vida.* De la conciencia de esa unidad nace el sentimiento de solidaridad y amor referido a todos los que de ella participan, afirmando la personalidad del grupo y distinguiéndolo de los demás: por donde, cada vez, a medida que se acumula tradición, a medida que el tiempo va consolidando la conexión entre los elementos constitutivos y la herencia colectiva, va *diferenciándose y cristalizando el genio nacional,* la patria moral»[85].

Altamira, que habla siempre del genio o carácter de un pueblo en términos de «idealidad», que revela su pensamiento al emplear este vocablo en forma que podemos calificarlo de libertad, esencialmente, sin embargo, pone tal énfasis en hacer visible ese genio que lo corporiza, refuerza su natural entitativo y sustancial, con declaraciones como ésta: la «existencia de un espíritu común en el grupo» da lugar a que se nos manifieste la colectividad que lo posee como dotada de una «personalidad nacional y patriótica»[86]. Su vida es la tradición, si bien esta palabra entiendo yo que en Altamira no quiere decir más que continuidad, en la que penetran influencias, cambios, innovaciones que enriquecen y no niegan su identidad, siempre que se preparen homogéneamente respecto al carácter de esa personalidad que tiene algo de la famosa imagen que ilustra el Leviatán. Vista así la tradición —cosa ajena al tradicionalismo— nuestro patriota alicantino sostiene que

[83] Ob. cit., loc. cit.
[84] Ob. cit., *p. 17-18.*
[85] *Véase nota 82.*
[86] Psicología del pueblo español, *p. 56.*

especialmente, en cada pueblo, ella «le da el sentido de su íntimo genio y carácter, y la conjunción ha de hacerse en ese punto, no en la particularidad de tal doctrina, de tal régimen, filosófico, etcétera. Hay en la historia de los individuos y de las naciones, por muy accidentada y varia que sea, un cierto sentido, modalidad u orientación que la unifica, la caracteriza y señala la aptitud particular del sujeto, la dirección en que con más originalidad, fuerza y resultados prácticos puede y sabe encaminar sus actividades; siendo inútil cuanto no haya pasado antes por la asimilación y adaptación al genio propio, que lo convierte en elemento nutritivo y no en simple costra superficial, que al menor movimiento se desprende y cae. Así es como hay que entender las influencias y trasplantes de cultura, leyes y costumbres de un pueblo a otro. Por excelentes que sean los materiales, preciso es que sean digeridos a la manera del que los recibe»[87]. Es así como el llamado principio de las nacionalidades —que tanto combatiera en su aparición Pi y Margall y en que la larga vida de Altamira reaparece con fuerza en varios momentos— pretende subordinar las divisiones territoriales a la «comunidad de espíritu», buscando con ello esa homogeneidad que he mencionado, y este proceso, advierte nuestro autor, ha precedido a la doctrina que no es más que un reconocimiento de aquél.

Hay, pues, que apoyar, tonificar, conocer y seguir el genio nacional; pero no reduciéndose a cómo parece contemplarse en el pasado, al modo de los conservadores y también incluso de los radicales, que acuden al pretérito para justificar o legitimar alguna de sus innovaciones (tal, el caso bien conocido de los diputados de las Cortes de Cádiz). La historia no es un argumento para comprobar y defender la validez de unas u otras formas de la coexistencia en sociedad, ni siquiera basta con que la tomemos para «ilustrarnos acerca de las condiciones en que se dieron instituciones, modos de vida, maneras de comportamiento colectivo». No es eso. Hay que atender a ella, contar con ella, para conocer el legado que hemos recibido, a fin de llevar a cabo nuestra empresa de presente[88]. De este modo, nuestra acción de hoy será eficaz, fecunda y duradera, al expresarse en ella «la originalidad de visión que caracteriza a cada grupo»[89]. Porque lo cierto es que, conforme a la doctrina de Altamira, ese espíritu propio y original de una comunidad, aun teniendo esa naturaleza tan enraizada en el grupo, puede perderse, puede falsearse, y frente a esto nuestro historiador —tan internacional y tan nacional— piensa que la fidelidad a ese carácter tiene un alcance preceptivo, se impone por su propia condición a cada presente. Por eso, en lugar de desentenderse de él, de renunciar a él, cada pueblo y los individuos de su comunidad han de procurar «mantener, purificar y engrandecer ese mismo carácter». Recomienda «el sostenimiento de la originalidad de cada uno de los grupos», alude a la «variedad riquísima de los genios nacionales» y remitiendo, a pie de página, a Fichte, cuyos *Discursos a la nación alemana* tradujo, se pregunta: ¿por qué no ha de ser lícito y humano fomentar esa conciencia y ese amor, procurando *sostener el genio nacional*, defenderlo de las agresiones que pretenden destruirlo y procurar su difusión en lo que tiene de bueno para beneficio de la humanidad misma, que nunca sacará mejor provecho de cada uno de sus factores que cuando todos desarrollen su actividad *originalmente*, según su idiosincrasia: así como toda sociedad no pierde sino que gana con que se produzcan propia y personalmente cada uno de sus individuos?»[90]

[87] Discurso de Oviedo, *p. 17.*

[88] Ideario político, *p. 13-14.*

[89] Psicología del pueblo español, *p. 15.*

[90] Ob. cit., *p. 67 y ss. —la última cita en p. 71.*

Constante, a lo largo de su obra, en esa idea del «genio de un pueblo», tomándola incluso en sus últimos escritos como principio que le ha de permitir llegar a esa historia colectiva, cuyo concepto hace suyo y quiere aplicar en su tarea, Altamira, en su libro de 1956, hará esta afirmación que al encontrarnos con ella nos parece de un nacionalismo agresivo: «Lo característico de un pueblo no es más que lo propio y exclusivo de él»[91]. Sin embargo, Altamira, preocupado siempre por la amenaza de agresión y defensor de la paz, no concibe esa originalidad que califica con esas dos notas sino como una manera de conservar la autenticidad del genio peculiar y fortalecer a éste para hacer más fecunda su participación en la historia humana.

Esta historia en el plano del conocimiento que los historiadores han de escribir y poner a disposición de un pueblo no puede ser —nos previene Altamira—, una historia «ilustrada», racionalista, cosmopolita y apriorística, algo así como la que ya imaginaron algunos de los filósofos del siglo XVIII. Sin embargo, ningún pensador como ese por el que se interesa y traduce, Fichte, daría una parte mayor al pensamiento apriorístico en la construcción de la historia. Toda historia tiene dos partes y ello es incuestionable, apriorística y empírica o a posteriori. Frente al pensador, el historiador que afronta la historia con mente filosófica, el erudito de los hechos se queda tan sólo con el aspecto externo de los mismos. Lo que se ha enunciado y demostrado filosóficamente, el analista lo recoge como ilustración de que también se da y se observa en la historia empírica. Carece de otro apoyo, de otra guía que no sea la sucesión de los años y los siglos, sin consideración alguna a su contenido. Muy diferentemente, aquel que se alza a una visión filosófica es capaz de reducir una multiplicidad de hechos dada en la experiencia a la unidad de un principio, uno y común, y desde él explica lo múltiple y deriva esa unidad de los hechos. El historiador filósofo (que no es el filósofo de la historia) busca «independientemente de toda experiencia», un concepto de la época y expone los hechos de la experiencia como necesarios y explica su conexión mutua en la necesidad de esa conexión apriorística de la época. El primero es un mero cronista; el segundo alcanza a darnos la historia necesaria, propiamente tal, es un pleno historiador[92].

Según el propio Altamira nos confiesa en pasaje que antes señalé, no podría suscribir una concepción semejante de la profesión de historiador. Quizá por influencia de la forma de pensamiento positivista que cundía en su tiempo nos dice que la Historia hay que extraerla a posteriori de los documentos. Uno piensa que si fuera esto así, ¿qué sabríamos —con el propio sentido del verbo saber— de los siglos pasados? Y lo cierto es que cuando el complejo historiador alicantino echa mano de valores, principios, intereses que proceden de fuera de la historia, cuando pide que se prime la exposición de lo que hay de positivo en épocas precedentes, lejanas o próximas, y que se dejen de lado los negativos en tanto que no se conozcan plenamente sus límites y proporciones[93], se nos ocurre preguntar ¿de dónde vienen esos criterios valorativos sino de una estimación previa a su introducción en la historia? Y digo esto en franco elogio de Altamira, ya que yo pienso que no cabe ciencia alguna si no se cuenta en ella con conceptos categoriales formulados a priori.

[91] Elementos del carácter y de la civilización española, *p. 57.*

[92] *No es en los* Discursos, *traducidos por Altamira, donde Fichte expone esa doctrina, sino en* Los caracteres de la edad contemporánea, *(Véase traducción castellana, Madrid, 1934; p. 2, 12 y lección primera).*

[93] Valor social del conocimiento histórico, *1922.*



Aplicación a España y a su historia de los planteamientos precedentes

La aplicación al caso español de la teoría del genio, carácter o espíritu común, bajo el cual un pueblo se constituye y diferencia de los demás, es el objeto inmediato y, a la vez, final de la tarea historiográfica que Altamira se impuso y toda su teoría del conocimiento histórico está promovida y orientada por ese objeto de su preocupación.

Es claro que para que podamos hablar del carácter de un pueblo, hemos de contar con una multiplicidad de éstos y, por consiguiente, de sus caracteres. Variedad de pueblos y amplio repertorio de sus genios particulares es la premisa necesaria para llevar adelante el trabajo propuesto de determinar cuáles son las características del pueblo español. Sólo comparándolas con otros, se puede perfilar el espíritu de un pueblo.

Por eso Altamira, desde su primera obra dedicada a su tema central, sostiene la necesidad histórica de contar con las naciones —este es el término para «comunidad» que él preferentemente emplea— constituidas en Europa como tales en el fondo de la Edad Media y que han perdurado como tales hasta el presente. Un historiador hoy no llamará nunca «naciones» a los reinos y principados medievales y aun tampoco a los de los siglos XVI y XVII, respecto a los cuales yo he propuesto llamarlos «protonacionales». Se puede decir que los pueblos que forman comunidades políticas «aparecen caracterizados constitutivamente por sus hechos» y se reconocen por ser tomados en cuenta de los demás como tales. Hoy, tan sólo al llegar al siglo XVII se puede afirmar algo parecido, pero en los años de nuestro autor, desde una historia preocupada por el hecho nacional, era frecuente adelantar éste y hablar como hemos visto. Altamira sostiene la innegable «realidad de la existencia de los grupos nacionales» y su existencia como resultado de un proceso de formación de tales colectividades, irreversible y comprobable por la existencia. Para nosotros, en nuestros días, ese proceso tuvo su comienzo en época moderna y todo hace sospechar que se transformará en otra cosa. Altamira se opuso a la desfiguración de ese proceso por federales y «cosmopolitas», aunque todo hace pensar que seguirá creciendo en el futuro uno y otro aspecto de la evolución política[94].

Bajo este pensamiento, Altamira —uno de los pocos que en el 98 acusan dolorosamente la crisis, la experiencia corrosiva de la derrota militar ante los Estados Unidos— escribe tres trabajos que se ocupan de aspectos de esa grave crisis nacional. El primero, sobre el concepto de patria y el sentido de las formaciones nacionales (se publica con el título «El problema actual del patriotismo,» en *«La España moderna»*, 1898). El segundo, «Caracteres psicológicos del pueblo español que pueden contribuir a conocer la situación actual» (en la misma revista, 1899). El tercero, sobre los remedios para enmendar tan desfavorable situación (es el tan citado discurso de apertura del año académico, Oviedo, 1898). Estos trabajos son reelaborados y reunidos en un libro que también reiteradamente hemos mencionado y se publica en 1902 con el título de *Psicología del pueblo español*, acompañado de un prólogo. En esa ocasión, cuatro años después del desastre, el autor estima que las cosas se han ido agravando. En 1917, con un nuevo prólogo y revisado y aumenta-

[94] Psicología del pueblo español, *p. 44-46.*

do el texto, aparece una segunda edición y entonces juzga que en los quince años transcurridos se observa un curso favorable y cree además que la guerra europea ayudará a mejorar la posición internacional de España y su imagen en el exterior, tema que le preocupó siempre. En los años cuarenta escribe en el exilio una última obra que como tal varias veces he citado, en la que insiste sobre su tema central de los caracteres del ser histórico español: *Los elementos del carácter y de la civilización españoles.* Hay un *ser español* que determina unos caracteres (y este es un modo de ver que se halla en Menéndez Pidal, en Madariaga, en Américo Castro, en Sánchez Albornoz, bajo una forma muy alterada en Ortega y en términos que revelan el paso del historicismo de nuestros días y de la filosofía de la existencia en Laín Entralgo). Altamira redacta un prólogo, con un planteamiento esencialista y caracteriológico y en cabeza trascribe una breve frase que atribuye a un profesor alemán cuyo nombre ha olvidado y cree que fue dicha en 1934 o 1935. Altamira tiene ochenta años y su memoria le es infiel. La frase dice, en la brevedad en que él la inserta: «¡Dios mío! ¿qué es España?» —la recuerda para que sirva de introducción orientadora a sus páginas. Pero la frase es de Ortega, una pregunta que en 1914 se dirige a sí mismo, en términos de resonante y hermosa retórica, en el Monasterio de El Escorial, hacia el final de la meditación preliminar de las *Meditaciones de «El Quijote».* Este es el texto: «¡Dios mío! ¿qué es España? En la anchura del orbe, en medio de las razas innumerables, perdida entre el ayer ilimitado y el mañana sin fin, bajo la frialdad inmensa y cósmica del parpadeo astral, ¿qué es esta España, este promontorio espiritual de Europa, esta como proa del alma continental?»

Pero ambas maneras de preguntarse por España tienen poco que ver entre sí. La de Ortega es una pregunta cuyo contenido se expresa una y otra vez con la voz «destino» que no quiere decir sino un caminar —o un quehacer colectivo— que se hace a sí mismo, ejerciendo a cada paso una opción libre, pero insoslayable[95], como la vida humana —a la cual el propio Ortega aplica la misma palabra—, y por tanto tiene un sentido relativo a la existencia, un sentido precisamente histórico, en el más hondo significado. La concepción de Altamira, como llevo dicho, es caracterológica, psicológica. Se refiere, no a la libertad de hacerse, sino a la posesión de unas cualidades que definen. Pero hay algo más, que pienso subrayar, en la noción de carácter común colectivo, cuando lo aplica a un pueblo, por ejemplo, al español. Algo que confirma lo que antes dije de que la originalidad de un pueblo, si la califica de propia y exclusiva, no quiere decir aislada, ni menos enfrentada con la personalidad de otros conjuntos humanos semejantes. Nuestro autor nos dice: «Ser español no es ser algo contrario al resto de los hombres, sino ser hombre (con todo lo fundamental y esencial que esto supone) al modo nuestro, es decir, con el especial florecimiento de ciertas cualidades humanas, la originalidad de visión que caracteriza a cada grupo social y la modalidad de procedimientos genuina de cada uno»[96].

Hay un tema en el que se observa la distancia a que quedan unas tesis de otras: es el de la partes-países, regiones, nacionalidades —que pueden reunirse en una unidad que las abrace y la razón para defender el reconocimiento de estas sociedades miembros dentro de la sociedad más amplia—. Altamira plantea en estos términos la cuestión: aun reconociendo las «nuevas corrientes regionalistas» que aparecen, «más o menos fundadas

[95] *Sobre este concepto en Ortega escribí hace años uno de mis primeros ensayos. Se publicó bajo el título «La incitación al destino», en la revista* Cruz y Raya, *nº. 7, 1934. Quiero aprovechar esta ocasión para negar la tesis que alguien ha sostenido —y ello revela una grave incomprensión de la obra orteguiana— de que en ese concepto de destino se descubre como componente un factor fatalista.*

[96] Psicología del pueblo español, *p. 15.*

en un verdadero movimiento de la masa social» (expresión, esta última, un tanto discutible), hay que aceptar que «existe entre nosotros la conciencia y el sentimiento de nuestra unidad, no ya como estado, sino como nación, es decir, como pueblo en que, por encima de las diferencias locales, hay notas comunes de intereses, de ideas, de aficiones, de aptitudes y defectos... que hacen del español un tipo característico en la psicología del mundo y de España una entidad real y sustantiva»[97].

No discuto en modo alguno las conclusiones de nuestro historiador; lo que me interesa aquí es hacer observar que está bien claro que lo que hace del español un «sujeto histórico» y miembro de una «personalidad colectiva o nacional» son una serie de cualidades, de notas que lleva pegadas a sí y que constituyen el carácter por el que se reconocerá en medio de tantas comunidades diferentes. No hay una alusión a la intervención de una voluntad. Por el contrario, en Ortega, esta última, la voluntad de llevar a cabo un proyecto de vida en común, es el factor decisivo, lo que no se ve contradicho porque otros aspectos de la vida colectiva hayan llevado a formarse otros grupos integrantes del conjunto más extenso y común a los demás[98].

Altamira, que pasó gran parte de su vida en medios extranjeros y más aún internacionales, se encuentra obsesionado por el mantenimiento de la variedad y multiplicidad nacionales y, en consecuencia, pide que se conserven la pluralidad de genios que a tal fenómeno corresponde, en lugar de reducirlos a «una simplicísima homogeneidad». Merece la pena repetir en mayor extensión un párrafo del que antes recogí dos líneas: «¿Acaso ganará más el género humano con la uniformidad que con el sostenimiento de la especial originalidad de cada uno de los grupos? ¿Acaso le prestará más servicio un pueblo renunciando a su propio carácter (no sólo en lo que tenga de propiamente suyo, sino hasta en el modo de interpretar y desarrollar lo ajeno asimilado) que procurando mantener, purificar y engrandecer ese mismo carácter?» Sucede igual que con el tipo ideal humano, que no se logra mejor, ni para él ni para los demás, por la absorción de todos sus elementos en uno solo sino por el «juego libre» de todos ellos[99].

El objeto de la historia que el historiador está obligado a cumplir, vendrá a ser, recopilando lo dicho, buscar las cualidades del espíritu español y ver su reflejo en las obras por él realizadas, de manera que éstas sean posibles de identificar por poseer esas notas características. Empleando un giro de pensamiento de tipo antropomórfico y corporizado nos dirá que la historia de España es la historia del «sujeto español» y, relacionándolo con lo anteriormente dicho, la historia del despliegue de sus calidades. Esta es la manera que tiene de formular su programa en sus *Elementos del carácter y de la civilización española,* resumen de sus trabajos de búsqueda de esas características. En la *Psicología,* aproximadamente medio siglo antes, había escrito ya el enunciado orientador y central de esta su historiografía: «Observar las notas constantes que, en medio de la variedad enorme de los distintos tiempos vividos hasta hoy presenta nuestro pueblo» —y claro está compararlos con otros, con la mayor amplitud—[100]. Y sobre esos dos extremos que definen la continuidad de su obra, se extiende una recomendación hecha de antemano, en el *Discurso* de Oviedo de 1898: todo ese trabajo tiene por objeto conservar el propio genio o carácter, mas no para mantenerlo fuera de las corrientes de cada época y mante-

[97] Ob. cit., *p. 73.*

[98] *Véase, mi trabajo «La aportación de Ortega al desarrollo del concepto de nación», en* Cuadernos Hispanoamericanos, *nº. 403/5, enero-marzo 1984.*

[99] Ob. cit., Psicología del pueblo español, *p. 70-71.*

[100] Ob. cit., *p. 89.*

nerlo inmóvil o inmutable, sino para tener el más correcto conocimiento de las posibilidades o cualidades de ese carácter y tenerlas en cuenta al lanzar al pueblo al curso de la moderna civilización. Altamira está lejos de todo casticismo, quiere hacer comprender que hay que conocer aquello de que se dispone para librarse de errores y fanstasmagorías y para medir las condiciones en las que abordamos el presente. Hay que «tratar de saber con qué realidad hemos de contar cuando se habla de armonizar el ideal y el genio de la patria con lo que hay de bueno y de sabio en la civilización moderna, cuyo modelo hay que ir a buscar en naciones extrañas, más compenetradas con ella que nosotros» [101]. Hay que entender, claro está, que el modelo que hay que buscar fuera no puede ser el del modo de ser o del espíritu de ese pueblo —por lo demás incambiable dentro de sus líneas fundamentales—, sino el modelo de aquellas aportaciones de la civilización moderna que en otras partes podemos hallar y que debemos incorporar a nuestro pueblo, en la forma y medida que sus condiciones lo permitan. De todos modos, hay cierta dificultad en encajar con una afirmación tan vinculante, tan obligatoria, de conservar las *notas constantes* —y aun con la simple estimación de constantes en esas notas características— y la asimilación de factores extraños que parece una fórmula inviable, necesitada de una flexibilidad mayor que la que en algunos momentos se trasluce. En fin de cuentas, las innovaciones, aunque sean asimiladas, alteran siempre de algún modo las supervivencias.

Pero, en todo caso, dentro de su enérgica defensa de la autenticidad nacional, es interesante observar, junto a muchos puntos comunes con Ganivet —que el lector habrá observado—, algunas diferencias relevantes: en general, hay una eliminación del casticismo y del tradicionalismo preceptivos, primero, porque para Altamira no hay incompatibilidad con ningún producto humano y, por consiguiente, no la hay con la técnica ni con la modernidad; segundo, España ha aportado creaciones propias de singular valor a ese mundo moderno que son, pues, valores españoles y pertenecen al acervo de la sustantividad peculiar del pueblo español; tercero, dado que se ha de defender su supervivencia en todo momento y en cada período, cambian las circunstancias en las que habrá de realizarse esa defensa para asegurar su eficacia. No cabe por tanto comportarse siempre igual, encerrado el pueblo en sí mismo. Y de estas tres diferencias dio prueba Altamira en el desarollo de su obra.

Pero en nuestro autor la noción de características permanentes, de notas constantes, es cosa que lleva arraigada desde el comienzo hasta el final. Señala modulaciones que flexibilizan, como he dicho, los resultados de su procedimiento de caracterización; pero esto último es lo que queda siempre. Probablemente no hay autor alguno en nuestra literatura sobre estos temas que llegue al extremo suyo en señalar una tras otra las pretendidas notas originales e imborrables de nuestro modo de ser colectivo. Desde los primeros ensayos, inspirados por el romanticismo, de arriesgarse a señalar aspectos concretos de la originalidad española, hasta los últimos, su repertorio es el más amplio. Desde la primera gran escritora que procedió a establecer el estereotipo de las cualidades y notas diferenciadoras del español, Fernán Caballero [102], pasando por Ganivet, Menéndez Pelayo, Unamuno y otros, hasta Sánchez Albornoz, creo que Altamira ha sido el historiador,

[101] *Discurso de Oviedo, ed. original, p. 19.*

[102] *En una conferencia dada en Valladolid (en el Centro José Zorrilla) expresé por primera vez que Cecilia Böhl de Faber (Fernán Caballero), muy especialmente en su novela* Clemencia *y en otros escritos, fue la primera que reunió un grupo de virtudes y otras características del español que durante varias décadas ha servido a escritores de derecha y de izquierda para ofrecer el estereotipo del «homo hispanicus». Tal vez fuera Altamira el primero en cambiarlo, aumentando el número de las características. Luego, Ramón Menéndez Pidal, con mucha novedad, y algunos más, han seguido este recurso historiográfico, con aspectos tan inteligentes como interesantes. Sin embargo, me he atrevido a rechazar esta manera de hacer historia, en mi ensayo «El mito de los caracteres nacionales», publicado en* Revista de Occidentes, *2ª. época, nº. 3, junio 1963.*

o escritor en general, que mayor papel ha dado a este factor de la psicología colectiva en la historia de un pueblo. Lo que hasta entonces habían sido intentos parciales y provisionales, al final de su obra se convierten en un repertorio abundantísimo de notas caracterizadoras. En *Los elementos de la civilización y el carácter españoles* se incluye como capítulo primero un «cuadro general de las influencias recibidas» y tras llegar a la «determinación del sujeto histórico español», nos encontramos con un capítulo II, «Notas características de nuestra historia». Me reduciré a una simple enumeración: individualismo, sobriedad, originalidad, intuitividad, realismo, peculiaridad de formas económicas y jurídicas, eticismo, universalismo, imperialismo peculiar, democratismo, carácter guerrero, tradicionalismo, sentimiento del honor, etcétera... Y después se ocupa de caracteres de la obra colonizadora y de algunos aspectos problemáticos (religión, senequismo, intolerancia, decadencia, etcétera)[103].

Todos estos caracteres son constantes e imborrables, pero su estado puede cambiar por acción de vicios o de errores que en un pueblo pueden darse. Y entonces se impone una enérgica gobernación que rectifique, reforme, regenere el genio nacional. En virtud de estas posibilidades se plantea el tema de la dictadura tutelar de pueblos que Costa sometió a discusión en el Ateneo de Madrid y sobre el cual escribió Altamira un ensayo. De ello no nos vamos a ocupar, pero sí hemos de advertir que esa acción gobernante regeneradora, que asegura a ésta una eficaz dirección, no se ejerce por la fuerza, sino por la educación. De los dos resortes, Despensa y Escuela, que Joaquín Costa propuso para una campaña de gobierno semejante, Altamira recogió sólo el segundo: la educación. De ahí, el carácter educativo de la historia que expuse como eje del pensamiento de Altamira en el primer apartado y la figura del sujeto histórico a quien esa educación se destina sean dos piezas perfectamente congruentes con la labor de reforma y de regeneración que el autor estudiado aquí planea desplegar sobre todo el país.

En cierto modo esto tenía sus antecedentes. Cuando unos años después de la derrota de los países alemanes por Nápoles, Fichte se propone organizar un plan de restablecimiento del pueblo alemán, escribe sus ya citados *Discursos a la nación alemana* —esos que tradujera Altamira— en donde reflexiona que los alemanes forman un pueblo que está por educar, pero tiene buenas cualidades y si se aplica un sistema adecuado conseguirá levantarse. Cuando unos meses después de la derrota de Sedán, medita sobre la manera de superar esa catástrofe, Renan piensa en la necesidad de una reforma moral e intelectual de Francia que para él ha de consistir en una amplia y nueva manera de educar al pueblo francés[104] Después de la derrota en la guerra con los americanos y del desdichado tratado de París, Altamira medita sobre el remedio para el estado de postración y abandono en que España ha caído. Desde sus primeros escritos plantea el papel de la educación como recurso a emplear. También él piensa que el pueblo está por educar, que sabemos poco y mal de sus cualidades, que hay que estudiarlas y averiguar claramente si son convenientes a este fin y si se llega a tiempo a educarlas eficazmente. Altamira piensa en sí[105].

Si es el «sujeto español» portador del «genio nacional», del «espíritu del pueblo» al que hay que educar, se comprende el primordial y necesario papel que a la historia —un conocimiento educativo de por sí— ha de corresponder en el pensamiento de Altamira. Pe-

[103] Ob. cit., *en el texto, p. 57-195.*

[104] *Véase su poco conocido libro* La réforme morale et intélectuelle de la France.

[105] *Discurso citado, p. 8.*

ro no una historia que transmita noticias del pasado, aunque sean inteligentemente elaboradas como respuesta a los graves interrogantes del momento. Desde los primeros años, Altamira comprende la historia como un mensaje. Un mensaje que a través de la educación se ha de transmitir a las generaciones nuevas. Y éste es su programa de reforma de un país que atraviesa tan honda crisis: «Entre las condiciones esenciales para nuestra regeneración nacional, figuran como ineludibles las dos siguientes: 1°. Restaurar el crédito de nuestra historia, con el fin de devolver al pueblo español la fe en sus cualidades nativas y en su aptitud para la vida civilizada, y de aprovechar todos los elementos útiles que ofrecen nuestra ciencia y nuestra conducta de otros tiempos. 2°. Evitar discretamente que esto pueda llevarnos a una resurrección de las formas pasadas, a un retroceso arqueológico, debiendo realizar nuestra reforma en el sentido de la civilización moderna, a cuyo contacto se vivifique y depure el genio nacional y se prosiga, conforme a la modalidad de la época, la obra sustancial de nuestra raza.

José Antonio Maravall



LA PERSONA



En Navas de Riofrío, 1976

Semblanza*

Es una responsabilidad y un alto honor el que la Generalitat Valenciana y el Consejo Valenciano de Cultura, hayan confiado en mí para recordarles en este día algunos aspectos de la figura querida y venerada de don José Antonio Maravall, o más bien para evocar aquí entre todos su recuerdo emocionado. Tanto más emocionado cuanto que sabemos que este acto de hoy, y esta semana dedicada a su obra en el ámbito universitario valenciano, hubieran sido para él —y lo digo sin ánimo alguno de enfatización— una de las ilusiones mayores de su vida. Pues para el profesor Maravall, para don José Antonio —como siempre le hemos llamado los que tuvimos la suerte inmensa de estar en su entorno discipular— ser valenciano, haber nacido en una ciudad como Xátiva, no constituía un simple hecho azaroso de su existencia, sino una de las piedras angulares de lo que él denominó la «problemática experiencia vital de uno mismo».

Su propia vocación de historiador —pues de vocación se trataba— estaba ligada a tal origen. Como contestaba en una larga entrevista, prolongada en varias tardes de charlas inolvidables en su despacho, en 1982 —y como él mismo ha escrito en más de una ocasión—, su interés por la historia no era sencillamente una especie de gusto erudito, de saber por saber, sino un interés vivo, un interés que —en sus propias palabras— iba unido a su propia realización personal. Tenía que investigar en el pasado para conocer su presente, el presente de una generación que sería después duramente castigada por una tremenda guerra civil; y esa investigación la realizó siempre con la única actitud posible para ello, con la «pasión fría» que exigía Hegel; con objetividad y autodistanciamiento, claro está, pero con el apasionamiento que ya los clásicos reclamaban para poder llegar a conocer algo. Maravall siempre tuvo claro que la objetividad en el conocimiento era algo muy distinto de lo impersonal y él, que era tan poco platónico, suscribiría sin embargo la recomendación platónico-aristotélica de que la búsqueda y la lucha por la objetividad, como resumió Jaeger, supone la reacción y el esfuerzo de un yo que se concentra en los valores soberanos y siente un interés apasionado por la vida. Este interés apasionado, que permite unir en casos privilegiados la propia profesión con la realización personal, tal como siempre se dio en José Antonio Maravall, lo enraizaba él mismo en su pertenencia a la tierra valenciana.

Vivir en Xátiva —decía en 1985— era revivir el mito del centro del mundo.

* *Las referencias a que se alude en el texto son las siguientes:*

—*Álvarez de Miranda, P., «Necrology»,* Hispanic Review *55, 1987.*

—*P. M. Batllori, S. I., «José Antonio Maravall»,* Boletín de la Real Academia de la Historia. *Enero-abril, 1987.*

—*Elliot, J., entrevista.* El País, *suplemento* Libros. *15 de enero 1987.*

—*Grande, F., «Contraluz». En* Homenaje a José Antonio Maravall. *Coordinación: M.ª Carmen Iglesias. 3 vols. CIS, Madrid, 1987 (vol. II, pp. 245-252).*

La cita de San Agustín corresponde a De catechizandis rudibus, *2,4, y la de Aristóteles a una síntesis de los fragmentos 52 y 58 del* Protréptico.

Respecto a las palabras del profesor Maravall, se encuentran en:

—Un voto en común para el mañana, *Real Sociedad Económica de Amigos del País, Valencia, 1980.*

—*Entrevista en* Papers. *Valencia. «La cultura como ciencia humana». Febrero 1985.*

—*Entrevista en* El Urogallo. *N.º 3-4. Julio-Agosto 1986, págs. 76-80.*

Valencia, donde nace, y Castilla, donde habita, permanecen ensambladas en su obra histórica, decisiva para la comprensión de la historia de España. El padre Batllori ha señalado que Maravall «sin duda por su origen valenciano y por su conocimiento más profundo de la historia y la cultura de toda la Corona de Aragón», ha sido el historiador *general* que en historia del pensamiento se le puede considerar, junto con Vicens Vives en historia económica, como uno de los dos grandes innovadores en el siglo XX de la historia *general* de España. Y la misma opinión comparte el gran historiador británico de nuestro Conde-Duque de Olivares, John Elliot, quien, añadiendo a Maravall y Vicens Vives el nombre señero de Domínguez Ortiz, estimaba que eran «los tres gigantes» que había encontrado ya hace más de treinta años al llegar por primera vez a España.

Testimonios de este tipo podrían multiplicarse, pero no creo que hagan demasiada falta. Baste recordar que José Antonio Maravall, académico de la Historia, catedrático de Historia del Pensamiento Político y Social de España en la Universidad Complutense, presidente que fue de la Asociación Española de Ciencias Históricas, director muchos años de *Cuadernos Hispanoamericanos*, era también catedrático asociado de varias universidades europeas y americanas, doctor *honoris causa* por las universidades de Toulouse y de Burdeos, *Chair* por concurso de la Universidad de Minnesota, profesor reclamado insistentemente, antes y después de su jubilación, para cursos, congresos y seminarios, en universidades nacionales y extranjeras. Autor de casi una treintena de libros, varios de ellos traducidos al inglés, francés, italiano y otras lenguas, y de un impresionante número de artículos especializados y estudios monográficos (cerca de dos centenares), su obra ha abarcado desde temas medievales a aspectos y corrientes de pensamiento desde los siglos XVI al XX. En todos ellos marcó su impronta decisiva, abrió nuevos caminos u horizontes de investigación, puso el acento en aspectos originales o novedosos que habían pasado desapercibidos, descubrió matices e inflexiones que obligaban a replantearse la problemática de todo un período histórico. Tal es el caso del Barroco, y de sus famosos trabajos, escalonados en el tiempo, sobre su teatro, su literatura, su mentalidad, su estructura social, que culminarían en ese gran libro que es *La cultura del Barroco.* Pero fue igualmente decisivo, y su cita es de referencia obligada para los estudiosos e hispanistas de todo el mundo, en otros temas como el de su libro *El concepto de España en la Edad Media* (donde la utilización de fuentes de origen castellano-aragonesas situaba el problema de España en coordenadas muy diferentes a las de los tópicos hasta entonces admitidos); muy particularmente, ha sido un gran innovador al tratar el Renacimiento español y europeo, rompiendo con la idea de la existencia de una fractura radical entre el Medievo y el Renacimiento, así como con la imagen de un Renacimiento casi exclusivamente italiano, y más aún florentino; como innovador ha sido en esa obra monumental que fue *Estado moderno y mentalidad social,* sobre los orígenes del Estado moderno; o en *Antiguos y modernos* al referirse a la evolución y sentido de la idea de progreso; o en esos maravillosos libritos, que se leen con el apasionamiento de una novela y que tienen tras ellos el rigor y la erudición de años de paciente trabajo, como son *Las comunidades de Castilla, una primera revolución moderna,* o la magnífica visión de *El mundo social de La Celestina;* o la visión de Cervantes a través de su *Utopía y contrautopía en El Quijote;* la de Velázquez en su *Velázquez y el espíritu de la modernidad,* o la de la picaresca

—La historia de las mentalidades como historia social. *Universidad de Extremadura. Departamento de Historia Moderna. Cáceres, 1983.*

—Menéndez Pidal y la historia del pensamiento. *Arion. Madrid, 1960.*



en su último y querido libro, fruto de saberes de toda una vida, obra maestra que es en cierta manera su testamento historiográfico: ése su espléndido libro sobre *La literatura picaresca desde la historia social.* Seguir enumerando simplemente sus trabajos haría esta intervención excesivamente larga; quien desee acercarse a sus estudios monográficos, aparte de sus grandes libros, puede hacerlo a través de esos tres volúmenes que los recogen en *Estudios de historia del pensamiento español,* que abarcan desde la Edad Media hasta el siglo XVII y que esperamos ver aumentado en su cuarto volumen, el dedicado al siglo XVIII, para el que don José Antonio había dejado un borrador del índice ya preparado, aunque, como siempre hacía, pensaba revisar y aumentar sus trabajos sobre el gran siglo ilustrado. No obstante, con lo que hay, será suficiente para ese cuarto volumen, desgraciadamente póstumo.

Otras muchas cosas ha dejado en el telar; algunas de ellas lo suficientemente avanzadas para que puedan ser publicadas; otras como proyectos que nos hablan de su incansable vitalidad, de su viva curiosidad intelectual, de su trabajo infatigable y entusiasta. Jamás envejeció Maravall; él decía con guasa cuando los demás le decían «que estaba como siempre», que se debía a que siempre había tenido el mismo aspecto incluso cuando tenía treinta años, que siempre había sido «anciano»; pero no, no estaba «como siempre», estaba siempre mejor. Sólo su corazón era frágil; como escribiera admirativamente Félix Grande: «El profesor Maravall es exquisito, cardiópata, compasivo, cortés. Pero no frágil. Al contrario: es proteico». Tenía razón el poeta. Sólo alguien como Maravall, que creció en el tiempo en sabiduría y bondad, podía realizar esa ingente obra que deja tras de sí. No sólo asombra su cantidad y su rigor, sino lo que es más impresionante: su *crescendo* continuo. Él siempre quitaba importancia a su intensa actividad, como si fuera algo común, algo natural, sobre lo que no merecía la pena detenerse; estimó, al estilo ilustrado, que «trabajar no era más que un contrato que se tiene con la sociedad» (o, al estilo clásico, que «quien no hace nada *no* puede hacer el bien»), y que, además, para él era una suerte de privilegio, puesto que trabajaba en aquello que le gustaba. Permítanme repetir sus propias y significativas palabras:

> Yo me siento —decía— un hombre vocacional. He tenido la suerte de hacer aquello que me gustaba. Realmente a mí no me ha costado trabajar y ha sido un coste mínimo. Es más, con el transcurrir del tiempo, según cada uno, el coste es inmenso, pero en total yo he tenido una vida con goces indecibles, caudales de ternura y de felicidad introducidos por otras personas, aunque claro, aun así, también he tenido problemas y sufrido disgustos y peligros. Y cuando me he sentido disgustado o triste me he puesto a trabajar y a la media hora se me ha olvidado.

Generosa y sabiamente, con esa difícil conquista de la serenidad que sólo muy pocos alcanzan, Maravall envolvía con estas palabras su en ocasiones cansado corazón, los inevitables desengaños, las penas ineludibles de la vida, en una *libido scienci* que — como ya escribí en otra ocasión y no encuentro mejor manera de volverlo a expresar— no era un refugio para permanecer indiferente o ajeno a las cosas exteriores a la manera estoica, sino al contrario suponía una actitud atenta e incluso comprometida —en el sentido profundo del término— con el mundo exterior, sabedor, a la manera también ilustrada, de que el plan de vida de riqueza interior no excluye el sufrimiento sino que lo abarca y lo domina.

Lo que es sorprendente en su obra, y pueden ustedes observarlo simplemente con hojear su bibliografía en el libro-homenaje que le ofreció la universidad con motivo de su jubilación, y en el que se volcaron la plana mayor de hispanistas e investigadores nacionales y extranjeros, lo que es sorprendente —decía— es ese crecimiento continuo a medida que pasan los años. Por eso decía también antes que Maravall jamás envejeció; mantuvo su apertura al mundo hasta el mismo momento de su fallecimiento, su espíritu y su mente generosamente abiertos a los estímulos y peticiones de ayuda de los jóvenes, su infinita curiosidad y su capacidad intelectual desarrollándose de manera creciente a medida que pasaban los años. Esa bibliografía *in crescendo* nos revela una creación y elaboración que se van incrementando a medida que pasa el tiempo, que no tienen momentos álgidos para después estacionarse, sino que crecen sorprendentes y de forma segura cualitativa y cuantitativamente. Como también dije en el momento de presentación del homenaje antes citado, es testimonio de la unión tan difícil de conseguir, entre un pensamiento maduro, en plena producción científica, y la juventud y frescura intelectual que le permiten estar en una continua creación. Su último libro, antes citado, sobre la picaresca, publicado a los setenta y cinco años y considerado por muchos como su obra más acabada y perfecta —cuando ya tiene tras de sí los libros sobre el Barroco o el Renacimiento antes mencionados, de tan gran impacto en cada momento en la comunidad científica internacional— ; ese libro último habla por sí solo de esa combinación de madurez y apertura intelectual hasta el final de sus días.

Si hubiera que resumir, aun simplificando, algunas de las principales líneas maestras que se desprenden del contenido de toda esta inmensa obra, habría, a mi parecer, cuatro puntos que, sin ser exhaustivos, sí son ejemplares de la renovación y la fecundidad de su aportación historiográfica. Aunque sea muy brevemente, permítanme que los recuerde ante ustedes.

En primer lugar, su carácter europeísta. Como ha señalado el padre Batllori, es un europeísmo en una doble dirección. Por una parte, manifestado en su interés por los «problemas ampliamente europeos», como se desprende de las obras sobre el Renacimiento, el Barroco o el siglo XVIII, antes citadas. Por otro, y ello nos afecta particularmente, por «su constante visión de España como inserta en la historia y en la vida de Europa». En contra de todo provincianismo, apasionadamente opuesto a todo chovinismo (no había *slogan* que más insulso le pareciera que ese de «España es diferente»), Maravall ha mostrado en sus exhaustivos estudios la imposible separación de la existencia histórica de los españoles de la historia de los demás países europeos, aun cuando cada uno tenga su propia e intransferible identidad; ha dejado señalado, en la línea de otros pocos grandes maestros, que la perturbación y aún la pérdida de posibilidades españolas en el mundo de la modernidad no dependía de caracteres heredados por el pueblo español y, por ende, inmodificables, sino de factores situacionales, producto de causas múltiples que podían ser analizadas y comprendidas. Europeísmo que no le impidió estar atento a ciertos temas americanistas, como el de la «invención» y el impacto del Descubrimiento, o el análisis penetrante que hizo del pensamiento de Las Casas, y, en otra dimensión, de forma muy pragmática y muy decisiva, su labor durante décadas como director de *Cuadernos Hispanoamericanos* favorece el conocimiento mutuo a través de su publicación

del pensamiento americano y el español. Todo ello puede explicar la influencia extraordinaria que Maravall ha ejercido en todo el mundo de habla española. También el padre Batllori ha señalado cómo en el III Congreso Internacional de Historia de América, reunido en Buenos Aires ya en 1966, se pudo constatar que «Maravall era el autor español más frecuentemente citado por los congresistas», de la misma manera que también lo fue en algún coloquio celebrado en Italia el año pasado alrededor del Barroco y de la Contrarreforma. Y algo similar ocurre en el ámbito del hispanismo francés o norteamericano, donde algunas de sus universidades le han nombrado, como se dijo, doctor *honoris causa* o catedrático asociado.

En segundo lugar, otra de las grandes líneas maestras de su obra —en cierto sentido, la más característica— es su concepción de la historia como una historia global, como una historia integrada, lo que le hace evolucionar hacia lo que él mismo llamó una «historia social de las mentalidades», y no simplemente una historia del pensamiento, de donde había partido. Una historia —escribió él mismo— que «en tanto que acontecer de una sociedad, no puede entenderse desprendiendo de ella un componente de mentalidad o de pensamiento. Y no hace falta añadir —proseguía— que tampoco el pensamiento se conoce en su verdadera significación arrancado de las circunstancias de la sociedad que lo suscita y que lo condiciona». Realidad —lo que llamamos realidad— y pensamiento; sociedad e ideas, hecho histórico e interpretación, se elaboran siempre juntos. Yendo felizmente contra corriente —frente a las simplificaciones que una vulgarización marxista había hecho de las llamadas «infraestructura» y «superestructura», o frente a la primacía que un cierto economicismo y positivismo ramplón hacía del hecho económico—, Maravall reivindicó siempre, y elevó a categoría de disciplina científica, el que la historia del pensamiento, la historia intelectual en general, «no eran un segmento desgajado de esa llamada realidad» o impostado a ella, o puro reflejo de cualquier acontecimiento «material», sino parte sustantiva de la misma, en cuanto ésta resulta incomprensible sin la *imagen mental* que la estructura, la interpreta y, en definitiva, contribuye decisivamente a la propia «construcción de la realidad social»; forma parte, pues, de la propia «argamasa histórica». El mundo no se nos presenta en sí, sino a través de nuestro sistema de representaciones. Maravall estimaba que la comprensión de este sistema de representaciones en cada momento histórico, la comprensión de una historia de las mentalidades, proporcionaba una perspectiva especialmente fecunda para intentar aproximarse a una «historia integrada», a una «historia global», que, sin caer en generalizaciones o filosofías de la historia no contrastables, evitase al tiempo en lo posible la tremenda fragmentación que una necesaria especialización puede convertir en incomprensible, incomprensión que ya había señalado Ortega, hacia quien Maravall no escatimó nunca su deuda intelectual y admiración. Una historia de las mentalidades debía indagar «en el *fondo creencial* en que se apoya una sociedad», y se diferenciaba netamente para él de una historia de los «movimientos sociales», de una «historia de la sociedad» o incluso de una «sociología histórica». Si bien había que contar con esos diferentes niveles de análisis de la realidad histórica, su finalidad era muy otra. Ni historia evenemencial («se puede hacer —decía— historia evenemencial contando el movimiento obrero y, en cambio, se puede hacer historia social de un soneto de Garcilaso»), ni historia general de una sociedad. Para

Maravall, la *historia social de las mentalidades* era la historia de los condicionamientos de la sociedad entretejidos en cada uno de los procesos que se analizan, y en los cuales no cabe la ingenua distinción, «por otra parte tan mal entendida» —solía añadir— entre ideas y cosas, infraestructuras y superestructuras. «Si se extrae una idea de una página mía —afirmó— sale chorreando datos, si se tropieza con un dato se hallará en seguida cómo fue interpretado. En historia, como en física, el dato y su interpretación son inseparables».

Esta analogía de la historia con la física no es caprichosa ni está hecha al azar. Maravall es autor también de uno de los pocos libros de reflexión teórica escritos en España sobre las consecuencias epistemológicas y metodológicas que para las disciplinas históricas tenía que acarrear la nueva visión del universo proporcionada por la física cuántica, la teoría de la relatividad y, en general, por el desarrollo espectacular de las ciencias experimentales. Ese libro, de sugestiva y fascinante lectura, *Teoría del saber histórico* lo tituló su autor, está escrito en fecha tan temprana como 1958, lo que es bien expresivo de su inquietud y preocupación rigurosa por lo que se podría llamar el «endurecimiento» progresivo (que no inflexibilidad) de las disciplinas históricas, de manera que la historia —y en concreto la historia del pensamiento y la historia de las mentalidades, de la que se puede considerar un introductor en España— se robusteciera con unos análisis científicos cada vez más depurados, contrastables, susceptibles al máximo de verificación y correccción, sin perder por ello su especificidad y su carácter flexible.

Esta inseparable interrelación, esa «imagen mental» que los hombres entendemos que es cada hecho histórico y que, como tal, forma parte inseparable del mismo, necesita para su análisis de unas complejas redes conceptuales y metodológicas para ser reconocida. Esta sería la tercera nota de esas grandes líneas maestras que quería recordar a ustedes: el método interdisciplinar que Maravall, «al margen de cualquier moda», como ha escrito el joven filólogo e historiador Álvarez de Miranda, ha utilizado siempre para el análisis y la comprensión histórica. Para ello, Maravall ha abordado la historia desde la fecunda perspectiva de las categorías de las ciencias sociales; la sociología, la ciencia política, la economía, la psicología social, la filosofía e historia de la ciencia, están presentes en su inmensa obra —éste es el carácter «proteico» al que se refería Félix Grande—, evitando radicalmente cualquier tipo de reduccionismo, pero al tiempo, en una línea que sería la de Braudel y la gran época de los Annales, «sujetando» los múltiples elementos con el rigor que sólo los grandes maestros pueden poseer.

Por último, y como cuarta línea maestra que recorre su obra toda, Maravall nos ha enseñado a mirar con nuevos ojos, con nuevas perspectivas, los textos, los hechos, las conductas de los sujetos responsables, y allí donde parecía que ya todo estaba extraído, obtener nuevas y certeras significaciones. Si la historia está hecha de *supervivencias* y de *innovaciones*, Maravall sostiene que, sin olvidar ni unas ni otras, el historiador actúa también correctamente, desde el punto de vista de la actividad científica, primando a las segundas en su atención. Maravall nos ha enseñado así a prestar especial cuidado histórico a «lo nuevo», en el sentido —como él mismo decía— de «lo que, en alguna medida, surge y va a quedar, alterando las líneas de la mera supervivencia».

Entiéndase bien, pues, no lo moderno en el sentido de lo último, no lo nuevo en el senti-



do de lo excéntrico que busca originalidad sin darse cuenta de que toda creatividad descansa o toma impulso en la tradición, sino lo nuevo, la innovación, en cuanto factor del cambio histórico; en cuanto el cambio podría ser la esencia de la Naturaleza, de las sociedades e incluso de los individuos; pero precisamente por ello necesita y exige a su alrededor de un esfuerzo especial para preservar la continuidad, o si se quiere, el problema de la tradición en medio del cambio.

Así, la obra de Maravall ha insistido en ese factor de cambio y nos ha hecho recapacitar sobre temas, conceptos, puntos de inflexión históricos, que se han revelado como instrumentos de enérgica operatividad. Piénsese en sus estudios sobre el pensamiento utópico, sobre el papel de los marginados, pero también en sus minuciosos y documentados análisis sobre el sentido, en distintos contextos históricos, de temas recurrentes en la tradición occidental como los conceptos o las «voces» (según él mismo los ha denominado en ocasiones, mostrando especial sensibilidad hacia los cambios léxicos y semánticos en el lenguaje) de «felicidad», «civilización», «estadista», o lo «español», la «tradición», la «sensibilidad», la expresión «Corona de España», la «industria y lo industrioso».

La evocación de la figura y obra de don José Antonio Maravall quedaría incompleta si no se hace referencia a la otra cara de su trabajo de investigación: la de su docencia universitaria. La universidad y el contacto con los estudiantes y jóvenes investigadores eran para don José Antonio algo tan importante como su propia labor investigadora. Jamás deslindó una cosa de otra; con absoluta generosidad siempre tuvo tiempo libre y su casa abierta para ellos; siempre estimulaba con palabras y con hechos las incipientes vocaciones, los balbuceos de los primeros artículos; y cuando esos primeros pasos se materializaban en carreras profesionales dentro de la universidad, Maravall no ocultaba su entusiasmo; pienso que una de las cosas que le hacían más feliz era descubrir o comprobar el estudio y el interés de los más jóvenes. Se volcaba de manera incondicional con sus colaboradores, y era generoso para todo el que le reclamaba algo de su atención y su tiempo ¡Cuánto le importaba la universidad! Hojeando estos días la dedicatoria de sus libros, comprobaba yo que en todas ellas me hacía alguna alusión a las tareas en la facultad, a la responsabilidad con la institución universitaria. Todavía recuerdo con emoción toda una tarde de la última primavera de su vida, ya jubilado, contestando incansable las preguntas de una decena de estudiantes que en mi seminario de *Clásicos políticos* le retuvieron durante casi cuatro horas, embebidos en su discurso y en su persona. Tenía el don de poder transmitir lo único que verdaderamente se puede enseñar y al tiempo lo más difícil de hacer: *el amor por lo que se hace.* Quizá porque como dice San Agustín:

> El hilo de nuestro discurso sigue vivo gracias al mismo goce que tenemos al decir lo que estamos diciendo.

Y en José Antonio Maravall siempre permaneció ese *placer por la experiencia del conocimiento,* ese amor por la cosa en sí, que exige —como le exigía a él— pasión y autodistancia al tiempo. Pero además, en esa transmisión —gozosa— del amor por lo que se hace —el sello del auténtico maestro—, Maravall sabía infundir a su alrededor (como ya escribí también en otra ocasión, pero me parece fundamental repetir ahora), supo infundir

lo que podríamos llamar el «valor en sí mismo», una manera de crear un *nomos* en el interior de las personas. Maravall pertenecía a ese pequeño grupo de maestros que Peter Handke denominaba «apasionadamente severos», cálidos y exigentes a la vez, o como él mismo decía en alguna ocasión, «discrepantemente tolerante», es decir, abierto a los jóvenes, con tolerancia viva, pero mostrando siempre la existencia y necesidad de que el mundo tenga sus configuraciones. Enseñando lo que para Max Weber sólo puede hacer un auténtico maestro: la aceptación por los alumnos de los hechos incómodos; es decir, la aceptación del esfuerzo y de la frustración, en ocasiones; la aceptación de la opacidad de la realidad, la aceptación de que no existen fórmulas definitivas ni salvadoras, y al tiempo la necesidad de permanecer atentos y apasionados hacia los hombres y hacia las cosas. En el alud de homogeneización demagógica y del «todo vale» de nuestras sociedades actuales, una actitud como la de Maravall — cálida y atenta, como decía, pero no blanda y complaciente— es una enseñanza cuya aparente sencillez es producto (como todo lo sencillo, que es lo opuesto a lo simple), es producto —decía— de una completa y larga cadena de esfuerzo y lucidez.

Quizá Maravall tenía ese don porque no sólo fue un sabio, en el sentido profundo del término, sino un sabio «humanista moderno» —dijo de él el rector de la Universidad de Toulouse—; alguien que supo crear junto con su mujer, M.ª Teresa, un entorno armonioso día a día; seguir el crecimiento de sus hijos y de los amigos de sus hijos con auténtica curiosidad y respeto y amor. Él, que escribió páginas tan hermosas sobre el amor en el Renacimiento y las transformaciones históricas de ese sentimiento en Occidente, lo mantuvo cuidadosamente a su alrededor, lo cultivó con una exquisitez que fue profundizándose en el transcurrir del tiempo e infundiendo en su entorno más próximo una sensación de equilibrio y serenidad. Si, como decía Buffon, «el estilo es el hombre», la cortesía y amabilidad del trato de Maravall (que tanto echamos de menos en un mundo que reniega peligrosamente de las formas), esa cortesía y amable exquisitez define la delicadeza y afabilidad interior de don José Antonio.

> Soy un hombre de suerte —declaraba en el acto de la presentación del libro-homenaje que le ofrecíamos—, ya que he nacido en la familia que hubiera elegido y he trabajado en lo que siempre me gustó.

Pero pienso que una cosa y otra no son producto de la suerte tan sólo, sino creación esforzada y mantenida con tesón e inteligencia, resultado de un tipo de elecciones y no de otras. Nunca le tentó la política —«nunca me ha gustado ser político, pero sí estudiar a los políticos», repetía—; nunca quiso salir del campo universitario que era su vocación. Eso es algo que, a él y al puñado de profesores de talante y formación liberal que permanecieron en la universidad española en los años difíciles, no se les agradecerá nunca lo suficiente. Gracias a ellos, los estudiantes de mediados de los años sesenta no sólo contamos con su ayuda generosa en momentos malos, sino que conocimos un saber no sectario, enmarcado en Europa, huyendo de la división dicotómica de toda época dictatorial, y con la exigencia de un rigor en el conocimiento que, al menos como aspiración, quedó incorporado a nuestro propio quehacer.

La enseñanza de Ortega, el magisterio vivo de Carande, los autores que se publicaban



a través del Instituto de Estudios Políticos y de la *Revista de Occidente*, tantas otras facetas que, para no cansarles más, debo acortar, nos llegaron a través de maestros como José Antonio Maravall.

Una obra de tal envergadura ha supuesto —supuso— en su vida más de cincuenta años de trabajo intelectual paciente y metódico. Detrás de esa treintena de libros y de esos centenares de artículos —todos enjundiosos, en todos aportando algo— hay un trabajo riguroso y paciente, «contractual» en el sentido que él decía y también «vocacional», realizado con la pasión distanciada del buen investigador y con la brillantez y acierto que sólo la excelencia puede otorgar. Cualquiera de sus libros —explicaba él mismo— estaban programados en cierta forma veinticinco años antes de su escritura; de forma metódica, Maravall trabajaba en varios frentes a la vez, tomando notas incansablemente en miles de fichas que iba distribuyendo en sus distintas carpetas y sobres. «Éste para tal libro, éste para tal otro, éste para el otro —nos explicaba—». Y a la vez «iba fabricando», como gustaba decir. Esos miles de fichas manuscritas que ahora nos asaltan, entrañables y vivas, por todos los rincones, los cajones, los armarios de su casa. A pesar de haberlo vivido día a día, M.ª Teresa, su mujer, sigue manifestando su cálido asombro; «¡Cómo trabajaba! ¡Cuánto trabajaba José Antonio! Mira —me dice—, aquí hay como para otros veinte años». Y yo sólo puedo añadir: «¡Y con qué brillantez, y qué bien lo hacía!». Pero estoy segura de que si él pudiera intervenir en nuestra conversación, exclamaría alegre: «¡Y qué bien lo he pasado! ¡Cuánto me he divertido! ¡Cuánto os he querido! ¡Cuánto os quiero!». Todavía es como si siguiera con nosotros, en nuestro cariño e intimidad, y también en sus escritos y en su obra, materializada ésta en ese «mundo 3» popperiano, ya objetivado y duradero, al menos tanto como duren los hombres. Y nos hablaría de la creencia clásica en que la genuina investigación hace felices a los hombres (a cierto tipo de hombres) y leería aquellas palabras del *Protréptico* de Aristóteles, que evocan mejor que ninguna otra lo que ha sido su gigantesca figura:

> Los extraños —decía el filósofo— pueden pensar que se trata —la investigación— de una obra ingrata, pero quien la ha probado de una vez, jamás quedará saciado de ella.
> Es la única forma de la actividad humana que no está limitada a tiempo, lugar ni instrumento alguno. Ni pide que la aliente un lucro externo.
> *Quien la posee es poseído por ella;* en consecuencia, no conoce nada más placentero que estar sentado dedicado a ella.

Su muerte, bien es cierto, ha sido prematura, como siempre es la muerte de los seres queridos y la muerte de los sabios, de espíritu inteligente, lleno de proyectos, y de alma bondadosa y joven, pero al tiempo, y ante el dolor y la impotencia de lo inevitable, hay que pensar que si como decía el coro sofocleano «nadie puede llamarse feliz hasta el último día de su vida», José Antonio Maravall lo ha sido hasta el fin. Rodeado de todos los suyos, en ese entorno armónico conseguido con amor y voluntad, querido y respetado por colegas y discípulos, reconocida su obra. Este homenaje entrañable se suma a ese cariño y reconocimiento*.

M. Carmen Iglesias

* *Texto leído en el homenaje a Maravall, Xátiva, octubre 1987.*



José Ortega y Gasset

Maravall, Ortega y la *Revista de Occidente*

La relación de José Antonio Maravall con Ortega comienza ya en fecha temprana, si consideramos la edad del primero. Aunque procedente del mundo del derecho, el que habría de ser excelente y riguroso historiador, frecuenta pronto la Facultad de Filosofía y Letras y asiste a las clases que el filósofo español dicta en el Pabellón Valdecilla de la vieja Universidad de la calle Ancha de San Bernardo.

Si bien —de acuerdo con la teoría orteguiana de las generaciones— el estudiante levantino pertenece a la que luego se llamaría «Generación del 14», ocupa, dentro de ella, una posición de avanzada pues había nacido en el verano de 1911. Quizás eso explique el que apareciese en la escena universitaria e intelectual española a tiempo de llegar a colaborar —como escritor novel, eso sí— en la *Revista de Occidente* de la primera y gloriosa época que Ortega dirige y cuyo secretario es Fernando Vela. Julián Marías, tres años más joven, tan sólo alcanzó a publicar una breve nota. Pero Maravall, desde sus 22 años, colabora con bastante asiduidad: de abril de 1933 a febrero de 1936, publica en la prestigiosa revista nada menos que diez notas y cinco artículos y hay que decir que la mayoría de esas notas son realmente enjundiosos artículos críticos —incluso por su longitud—, pero desde luego, por la forma de desarrollo y la originalidad y madurez de criterio con que enfoca los temas.

El estallido del conflicto bélico en España interrumpe bruscamente, en julio de 1936, la publicación de la *Revista* y el desenvolvimiento normal de la vida y la actividad intelectual y profesional de sus colaboradores. Como a todos los españoles, toca a estos jóvenes vivir —y padecer— su parte alícuota de la gran catástrofe histórica que sacude al país.

Ortega, gravemente enfermo, se instala en París, luego va a Holanda y, de nuevo en París, es operado a vida o muerte. El feliz resultado de esa operación le proporciona dieciséis años más de vida. En septiembre de 1939 va a la Argentina y no retorna a Europa hasta 1942. Se establece entonces en Lisboa, y allí acude José Antonio Maravall a visitarle junto con su gran amigo el sociólogo Salvador Lisarrague, prematuramente desaparecido, que había sido también discípulo de Ortega. Hasta el verano de 1944 no pisa el filósofo tierra española y ello solamente en breves apariciones —de orden familiar y casi

turísticas—, en ese inmenso afán de contacto casi físico con el terruño patrio, sentimiento tan característico de la generación española a la cual perteneció.

En 1949 Maravall es nombrado Director de la Casa de España en la Cité Universitaire de París, puesto que desempeña hasta 1954, un año antes de la muerte de Ortega acaecida en octubre de 1955. Coincide, por algún tiempo, en la capital francesa con Luis Díez del Corral, nombrado Consejero Cultural por el Ministerio de Asuntos Exteriores de España y luego representante de los organismos españoles en la UNESCO. El matrimonio Díez del Corral organiza alguna cena en su casa para dar ocasión a Ortega de encontrarse con figuras como Raymond Aron, André Siegfried, Gabriel Marcel, entre otros, y Maravall puede allí platicar de nuevo con el filósofo español que viene de paso para Alemania después de dar unas conferencias en Inglaterra.

Tras la guerra civil española, la *Revista de Occidente* había continuado modestamente su vida editorial; no así la publicación periódica bruscamente interrumpida, como decíamos, en julio de 1936. Pero en 1963, ocho años después de la muerte de su fundador y veintisiete del comienzo de la guerra civil, el clima político de España es ya más abierto y José Ortega Spottorno se decide a reanudar la publicación mensual, la *Revista* propiamente dicha. Desde el primer momento José Antonio Maravall forma parte del Consejo Asesor de la nueva etapa junto con Díez del Corral, Lafuente Ferrari, Laín Entralgo, Lapesa, Aranguren, Marías y José Luis Sampedro. De este grupo, unos habían tenido contacto directo con Ortega antes de la guerra civil: el viejo compañero de aventuras editoriales, Fernando Vela, su directísimo discípulo Julián Marías, Luis Díez del Corral, Lapesa y Maravall; pero otros no habían tenido ocasión de ello ni antes de 1936 ni en la posguerra: los viajes fuera de España eran entonces muy difíciles y las estancias de Ortega en España, escasas y cortas.

No es esta breve nota la ocasión de repasar la inmensa producción de Maravall, consagrado ya como uno de los más finos y rigurosos estudiosos de nuestra historia, pero sí es interesante recordar aquellas sus primeras colaboraciones en la vieja *Revista de Occidente*, «Teoría del poema», en julio de 1933; «La tentación adrede», un ensayo crítico sobre Gide; la nota sobre el libro recientemente premiado de Thierry Maulnier titulada «Culturas beligerantes», y la que titula, en septiembre de 1935, «Hacia el hombre», muy en la línea de la filosofía vitalista que nutre sus estudios y lecturas y los cursos universitarios de Ortega. Nuestro joven escritor está entonces para cumplir, o acaba de cumplir, los 24 años. Impresiona el volumen de conocimentos que estos escritos suponen y la madurez de su pensamiento crítico. En junio de 1935 encontraremos una nota sobre «El mundo de la Universidad»; en septiembre, la nota «Europa en crisis», y en febrero de 1936, la crítica de Gide a que hacíamos alusión «La tentación adrede», su última colaboración, si no me equivoco, en la vieja *Revista de Occidente*.

Todas estas colaboraciones y los contactos personales posteriores —escasos por razón de la separación geográfica que el destino les ha impuesto— marcan desde muy pronto en la vida de José Antonio Maravall, la amistad de carácter discipular que le une con un Ortega ya maduro y consagrado. Amistad a que solamente la muerte podrá poner fin.

Soledad Ortega



Maravall en el recuerdo

El título de este breve artículo responde cabalmente a su intención y contenido: rememorar al amigo al sesgo de su obra.

Quede claro que para nada se trata de un comentario crítico sobre la obra, tan densa, algo que estaba lejos no sólo de mi competencia, sino también de mi intención. Las circunstancias que rodean mi relación con Maravall no es que me permitiesen, sino que me obligan a hablar del «man before the book», más que, según la proverbial expresión inglesa del «man behind the book», como es bien sabido, por lo demás, en este año de gracia que acaso pudiese resultar 1989, pecaría de fatuo centrarse en la «intentio auctoris» ya que se ha repetido hasta la saciedad que si hubo una tal intención inicial, pronto quedó sumergida en el inconsciente, en los múltiples y consabidos factores exteriores a la persona: significantes sin significado, en fin de cuentas.

Ahora bien, como era de prever, la muerte de la obra no sé si lleva aparejada la del actor, en todo caso le deja malherido, si fuese posible predicar tal de quien estaba ya medio muerto. Sin necesidad de recurrir a posiciones extremas, desaforadas, lo cierto es que la más sesuda investigación filosófica duda hoy muy seriamente de la posibilidad de la noción de identidad personal. A la tradicional pregunta ¿quién soy yo? sólo respuestas evanescentes. La filosofía, como era de esperar, había dejado hasta ahora incólume más por desdén que por respeto, a decir verdad, «la identidad» de lo que llamamos gente, es decir, del hombre de la calle. Lo que le preocupaba es la relación que guarda tal aparente identidad con aquello que se deja apercibir en la introspección o que está en cuestión como consecuencia de la cirugía cerebral de nuestros días.

Actualmente la situación se ha agravado ya que es el hombre «ordinario», en sus reales circunstancias vitales, quien ahora aparece en entredicho. No sólo se trata de que convivamos en y con el tiempo «ancestral topos», sino de que hayamos conseguido ser unitarios en ningún momento. La división clásica de W. James en los «once born» y los «twice born» pecaba de optimista pues la verdad es que el hombre está siempre «status nascendis». Cierto que lo que somos depende tanto de los papeles «roles sociales» que nos corresponden a nosotros mismos, pero no lo es menos que este proceso de identificación escapa a nuestro control.

¿A qué viene tanto distingo? se preguntará ahora el lector: pues a indicar mi relación personal con el autor, así como la de éste con su obra.

En cuanto a la primera bueno es saber que hemos sido comilitones de nacimiento por lo pronto. Ambos somos de la década de 1910, es decir, decimonónicos, puesto que el siglo XX no empieza sino con la primera guerra europea. Año, este, sin embargo, preñado de futurismo, puesto que se suele estar conforme en que es entonces cuando se perciben los primeros vagidos del Movimiento Modernista. Los entonces nacidos, fuimos conscientes de que nuestras raíces se hundían en el pasado, pero sin desear limitarnos a andar por las ramas del porvernir.

Hacia 1930 coincidíamos en la Universidad Central, Luis Díez del Corral, Maravall y yo, los tres buenos estudiantes universitarios, pero mientras ellos dos rematarían consecuentemente su vocación en la cátedra, yo, por tener menos vocación o, simplemente por desbocado, me saldría por la tangente, hacia la diplomacia. Ya con la desazón prebélica, un pequeño grupo de posuniversitarios, pretendía hacer algo al margen de la política y de la ideología, en el orden de las ideas para enderezar el derrotero internacional. Empeño este que no podía sino estar presidido por la obra de Ortega, de quien habíamos sido Corral y yo discípulos en la Facultad de Filosofía.

Era Maravall, en cuanto maqueto en Madrid, menos disipado que quienes éramos capitalinos. Por añadidura, quizá por proceder de Játiva, no en vano la ciudad sede de las fiestas de moros y cristianos, especialmente sensible a la discordia civil. Los tres recelábamos igualmente de la agitación social y del empleo indiscriminado de la Dictadura, no en vano considerada en Roma «in rebus trepidum ultimun consiliun». Esta congoja llevó a Maravall a constituir y presidir un pequeño grupo de posuniversitarios que se reunían en una cervecería alemana ¿otra influencia más de Ortega? con alguna periodicidad. Me resisto a dar la lista de sus componentes por temor a que sólo Corral y yo sigamos vivos.

Volvimos a vernos los tres amigos esporádicamente en el *Sturm und Drang* (más tormenta que expansión) de nuestra posguerra, harto más limitado y menos romántico que el de la preguerra, atentos, como estábamos, a ganarnos el pan de la familia que ya proyectábamos fundar.

El azar nos hizo coincidir a los tres en París, a partir de 1948: Corral como consejero cultural de nuestra embajada; Maravall, en su condición de director del pabellón español en la Ciudad Universitaria, y yo como encargado de la protección de los comerciantes españoles en Francia, envidiados durante la guerra y perseguidos a su término como «colaboradores». Los tres teníamos que soportar la arrogancia, y a veces, la mala fe de algunas autoridades francesas, en su celo del converso y, también, la repetición de la insidiosa pregunta de Masson ¡vaya nombrecito! actualizada a la circunstancia. ¿Qué había hecho en efecto, España por Europa?, mientras que «la France a sauvé l'Europe», según pontificaba el ex-presidente del gobierno G. Reiynaud en el libro de este título, que no pecaba ciertamente de modesto.

A los tres jóvenes españoles nos era dado, en todo caso, comprobar la grandeza de la Francia eterna, no tanto en lo político sino en lo intelectual y, por lo tanto, en la que es la más intelectual de todas las artes, la arquitectura, dedicábamos los días festivos a recorrer el país, concentrándonos en los monumentos del románico y el gótico.

Aunque estaba reciente la publicación de *Art d'Occident*, por H. Focillon, la verdad es que nos saltaba a la vista la precocidad, y a la vez la monumentalidad de estos estilos



en Francia, por comparación, sobre todo, con lo enteco de su manifestación en España, por muy encomiables que, por lo mismo, resultasen algunas de sus versiones. La presencia árabe (ochocientos años) había dificultado nuestras relaciones con Occidente (prefiriendo «*ex oriente lux*»). Sumido así Juan, español en su parco condicionamiento geofísico, resultaba ser un auténtico Juan sin tierra, vegetal, se entiende, sin agua ni cultivos rentables. Los monarcas, incluso los grandes, no fueron grandes constructores, como los nobles (Alba, Osuna, Medinaceli) grandes terratenientes, pero sin anhelos artísticos. Sólo contaban la Iglesia y las órdenes monásticas. La incipiente burguesía no llegaba a levantar monumentos civiles, ni conjuntos urbanísticos, nada parecido, ni de lejos, a lo ocurrido en las principales ciudades del norte de Europa y de Italia.

Ahora bien, el estilo renacentista coincide en España con la eclosión nacional europea: unificación castellano-aragonesa; descubrimiento de América; Carlos V emperador; Felipe II, quien reúne los dos mayores, más bien únicos imperios coloniales.

¿Cómo se explica pues, el liviano impacto alcanzado en el terreno artístico? En verdad, si este siglo es de oro, lo es por su literatura primero, después por su pintura, apenas por su escultura y arquitectura, las dos artes más intelectuales, ¿habrá, acaso, que resignarse a la tesis de la obra *Spanien: das Land ohne Renaissancce*, ya que, nuestra única originalidad estética se reduce al justamente famoso Doncel de Sigüenza, que se le representa echado, y sin embargo, leyendo? ¿Por qué son todos nuestros estilos tardíos, importados? Lo que la lengua alemana llama, un poco despectivamente un *Spätstil*. ¿Es España el Tibet de Europa como alguna vez se resignó a insinuar Ortega?

Demasiado se comprende, a la vista de semejante panorama, que a los españoles nos haya tentado la eventualidad de no perder el tren que nos ofrecía el barroco, de figurar, al fin, como protagonistas y no meros comparsas. Si es así, que este estilo coincide de lleno con nuestro siglo de oro, corrido hacia el XVII, nada impide interpretarle como una creación hispánica, invocando no sólo la preponderancia española en Europa y su irradiación hacia América y Asia, sino también, sus posibles antecedentes ibéricos (a través del Islam, según H. Hatzfeld). Algo que nos impide sumarnos a la interpretación generalmente admitida del barroco como rectificación de la estética renacentista, ergo fenómeno típicamente italiano, lo que no le valió ser graciado por B. Croce. Éste, en la medida que repudia el barroco por lo que tiene de desmedido, es decir, anti-italiano, llega hasta a admitir la influencia (política ¡nada más!) española. No deja de sorprender la tacañería de Croce, tanto más dada su ubicación geográfica en Nápoles, al que sólo la presencia española impidió la turca, que hubiera sido harto más ingrata.

La verdad es que la polémica del barroco que en Italia se reserva para la plástica, llamando «secentismo» a la literatura, es un auténtico puerto de arrebatacapas, de donde cada cual puede sacar su propio sayo. Barroco, contrarreforma, jesuitas, agudeza, y otros ingredientes más, todo ello mezclado en una interdependencia, incierta por lo confusa. Yo, personalmente, a lo que me atengo es a que en literatura, el barroco abre el camino al romanticismo, ergo, a lo moderno. De este modo tendría, finalmente, razón (si se piensa en la cuadriga Picasso, Gris, Miró, Dalí) Burckhardt, tan transido de clasicismo, cuando ve a España violadora de tradición y estilo.

Reconozco que no dejé de hacerme mi sayo de circunstancias, durante mi posterior estancia en Italia, en dos ocasiones. La primera en un artículo para la revista *Ideas estéti-*

cas, resaltando los posibles influjos españoles en el templo del Gesú, no sólo a través de los jesuitas (lo que pone en duda el padre Batllori de la Compañía de Jesús), sino también por la adopción de la nave única, popular en nuestro Levante. La segunda, en una comunicación al congreso internacional de Estudios Humanísticos, organizado por la Universidad de Roma, titulada «El Barroco y la conquista de América», en que resalto el carácter barroco de esta gran empresa, intentando por lo demás, deslindar lo que hay de italiano y de español en el barroco, considerado más como movimiento espiritual que como estilo estético.

Bien, lo hasta aquí dicho comprueba cuán difícil resulta hablar de los demás sin hablar de sí mismo. Sin embargo era oportuno, casi obligado, para entrar (para nada se trata de enjuiciar) en la persona y la obra de Maravall, por cuanto creo sinceramente que las experiencias mías coincidían, en buena parte, con las de Corral y Maravall, al menos en estos años parisinos de *Dichtung*. Como catecúmenos que éramos en el marco europeo, estábamos los tres tensos y, como suele decirse, sin presa: no acabábamos de saber dónde hincar el diente. Aunque puramente anecdótico, no deja de resultar ilustrativo el hecho de que por entonces nos aplicábamos a enderezar nuestra conducta... automovilista, para sacar el carnet. Nuestros apuros no eran de menor cuantía: así Corral, al hacer un brusco giro en la Avenida de los Campos Elíseos, consiguió meter de cabeza a un atónito caballo de fiacre por la ventanilla, frente a nuestras, no menos atónitas, dos mujeres; Maravall pasó un mal rato, no tan corto, intentando salir del Maelstrom giratorio de la Plaza de la Estrella, refugiándose en cualquiera de las avenidas adyacentes; finalmente yo conseguía sacar mi voluminoso coche americano por la rampa empinada y con un ángulo recto, del garaje, a empellones, eso sí, pues desconocía la armonía preestablecida entre acelerador, embrague y freno. Nuestra conducta profesional resultaba no menos esforzada pero harto más airosa. Ni que decir tiene, sin embargo, que las autoridades francesas se encargaban de frenarnos cuando nos embalábamos en nuestro celo bilateral, no compartido por nuestros interlocutores. De aquí que cuando nos reuníamos, después del trabajo, comentásemos nuestros sinsabores y también sabores (pues no dejábamos de paladear la salsa de la cultura francesa, así como la de su cocina). Recuerdo como un trance de singular deleite escuchar a don Américo Castro disertar en la Sorbona (prácticamente cerrada para los españoles reputados franquistas), sobre los valores de nuestra literatura y su influencia sobre la francesa y no precisamente, diría yo, a título de mera «matière de Bretagne».

En cuanto a la segunda cuestión, la de la relación del autor con su obra, poco puedo decir de la gestación de ésta, por haber vivido fuera de Madrid durante los años en cuestión.

Voy, pues, a referirme solamente y con brevedad a algunos rasgos de la última, *La cultura del Barroco*, considerada como el epítome de toda su investigación, cuyos orígenes se remontan, creo, como he dicho, a nuestra experiencia parisina.

Pese a todos sus méritos, esta obra no consigue desvanecer las dudas que asaltan a quien, especialmente si es español, se encara con este enigma histórico del paso de la tradición (aunque ésta había ya sufrido otros cortes) a la modernidad en Europa y más concretamente en nuestro país.

Maravall, a fuer de buen investigador ha rastreado todos los caminos, incluso los senderos que, sumergidos en maleza, no llevan, como los famosos *Unterwegs* heidegerianos, a ninguna parte. Ofrecen, sin embargo, en el peor de los casos, más que el aliciente del resultado, el del esfuerzo que ello requiere. Como se dice en deporte, lo importante es participar y la obra de Maravall compite holgadamente con otras tan importantes como las de Wölfflin, Weisbach, Hatzfeld, Tapié. Con todos ellos ha dialogado, y por mi parte sólo echo en falta la importante contribución que hizo al tema el profesor vienés Max Dvorak, especialmente sobre el tema *El Greco y el Manierismo.* En estas obras alude a lo que más me importa recoger, la singularidad de España, el país de los alumbrados, autos sacramentales, San Ignacio y Santa Teresa (no menciona a San Juan de la Cruz) donde persiste, pese al Renacimiento, el gótico, y donde la mística medieval, ligada a una intimidad subjetiva, proyecta, dice, claras llamas.

Maravall sigue otras influencias, por lo demás abundantes, ciertamente, cuando desestima la mística española inferior y secuela de la del Norte. Respecto a esta última afirmación no dejo de preguntarme qué místicos extranjeros se conservan más vigentes en la cultura occidental que Santa Teresa y San Juan.

Mucho más optimista (si es que cabe calificar de pesimista la anterior postura) se muestra Maravall al adjudicar a nuestro barroco las siguientes características:

1. Fenómeno de masas, siendo así que si éstas apenas representaban un papel en esta época de Europa, en España coincide con un neto descenso de la población: bajo Carlos V ascendía a ocho millones de habitantes, mientras que en 1700 había descendido a 5.700.000. Piénsese que Madrid cuenta ya en 1857, sólo 281.000 habitantes, y Barcelona, 170.000.
2. Fenómeno urbano, pese a que en nuestro país no se produce ninguna concentración ciudadana importante comparable a la europea, como lo indica el dato anterior respecto a nuestras dos más importantes capitales.
3. Fenómeno de la cultura llamada *kitsch,* denominación en lengua alemana cuyo origen es desconocido por los propios alemanes. Puede decirse que se trata de una cultura vulgar, caracterizada por el establecimiento del tipo, la repetición estándar de géneros, el conservadurismo social, el consumo manipulado.

Inútil decir que a mí se me antoja por lo menos exagerado el calificar de *kitsch* a la cultura del barroco. La escultura del Bernini representando a Santa Teresa en éxtasis ante el amenazador querubín, que Maravall considera *kitsch,* a mí me parece, todo lo más, ligeramente amanerada. De aquí a convertir la obra de arte en mercancía y susceptible de multiplicarse en múltiple, va, más que un paso, un salto adelante.

Finalmente, el concepto del *kitsch* me parece una genial anticipación de C. Greensberg (data ya de 1953), confirmada por la actual eclosión (no hay porque llamarla adulteración, y ni siquiera comercialización) del arte en nuestros días. Piénsese en la profusión de: cromos, cubiertas, propaganda comercial, video-tips, y, sobre todo, la repetición en serie de la obra por su creador, con fines crematísticos, aun a riesgo de desvalorarla. Esta institución del múltiple, ya prevista por M. Duchamp, y tan brillantemente (y conste que no me refiero sólo al brillo del oro) practicada por Warhol y Dalí. La visión de Greensberg tenía, indudablemente, un cierto tinte pesimista: no en vano Greensberg cerraba su

famoso artículo invocando a Spengler, Toynbee y al poeta Eliot. Si aludo a ello es pensando que el barroco no surgió en una época de desesperanza: promovió confusión, sí, pero no melancolía, pues la de su máximo exponente, Miguel Ángel, no fue tal, sino un arrepentimiento cristiano. Por el contrario estas nuestras postrimerías del siglo XX no podían dejar de tener un cierto amargor milenarista.

Resulta, en verdad, prácticamente imposible abordar seria, científicamente, obra tan extensa e intensa como *La cultura del Barroco*, sin tropezar con ocasionales, no estructurales, insuficiencias y demasías. Así, quien lo hace con tanta competencia como el historiador J. H. Eliott, no deja de incurrir incluso en esos pérfidos «dulces reproches», de pasada, mientras que lo importante es el cumplido elogio que le rinde por haber otorgado sentido de conjunto a tan dispersos fragmentos.

Ahora bien: quienes hemos conocido al autor, sabemos que tanto en su vida privada (donde fue esposo y padre ejemplar) como en la pública, aspiró a la autenticidad. Tomaría, pues, como el mejor de los elogios, el haber conseguido poner orden (por muy vago que sea) y sentido de conjunto a lo fragmentario y disperso. Nada más escribir esto se me ha venido a la mente una cita del descreído dramaturgo E. Ionesco: «Yo creo que hay una estrella polar, que puede ayudar a orientarnos. Pero pende en lo alto, sobre las aguas»... Pues bien, José Antonio, que ha alcanzado ya las estrellas, sabrá ahora a qué atenerse, si es que los afanes del aquende perduran en el allende.

En fin de cuentas de alguna manera la Eternidad asume a la Historia, y sabrá recompensar al historiador.

Emilio Garrigues



Recuerdos de un amigo

En las revistas

Mi relación con José Antonio Maravall comenzó en 1929-30, cuando él, José Ramón Santeiro, Leopoldo Panero y Manuel Díaz Barrio iniciaron la publicación, en Madrid, de *Nueva Revista*. Leopoldo me presentó a sus compañeros y la amistad, tan fácil de establecer en esas edades, no tardó en afirmarse entre nosotros.

Poco después, enero de 1932, *Brújula*, dirigida por Julio Angulo, nos permitió a Manolo Gil y a mí, redactores de la modesta revistilla, llevar a sus páginas a Santeiro, Maravall y Panero. Poemas de los tres, muy en la línea taurófila la «Elegía a Joselito», de Santeiro y el de Leopoldo, «Nuca de río», orientado hacia un modo de escritura velado por las luces de la metáfora.

Dos veces colaboró Maravall en la revista; en los números segundo y cuarto aparecieron respectivamente «Poema» y «País del Sur», éste dedicado a María Zambrano y ambos cuidadosamente escritos. Quizás el cuidado, el orden, la continuidad metafórica, no satisfacían al autor, quizá le producían la impresión de que en ellos faltaba algo, acento personal, ímpetu de creación... Pues empezó a vacilar, a sentirse inseguro de lo que estaba escribiendo en verso y a pensar seriamente en limitarse a la prosa crítica e histórica. A cincuenta y seis años de distancia vuelvo a leerlo, y vacilo: ¿se perdía la voz entre los ecos? ¿reconocía el poeta sus imágenes como propias?

La noche es una flor entre las manos.
La caída del cielo como lluvia.
El cadáver del aire sobre el aire
La extensión ideal de lo que vive
Sabiendo lentamente su no vida.

No estoy seguro de cuándo tomó la decisión de abandonar el ejercicio poético, pero sospecho que fue consecuencia de un proceso de maduración intelectual y de una toma de conciencia de sus posibilidades mejores. ¿Para qué escribir lo que no acababa de satisfacerle si, trabajando en otras direcciones, su esfuerzo podía llevarle a resultados más satisfactorios?

Brújula murió en la primavera del 32 por discrepancia entre Angulo, Manolo y yo. No llegó a cuajar el número especial dedicado a Goethe en su centenario que Manolo Gil,

Lorenzo Martínez Suárez y yo preparábamos bajo la dirección de Eugenio d'Ors. El fracaso se debió en parte a la resistencia de los jóvenes a publicar en «La tercera noche de Walpurgis» algunos epigramas de don Eugenio ofensivos para don Manuel Azaña.

Libres ya de la tutela de Julio Angulo decidimos Manolo y yo publicar una revista que declarase desde el título nuestra admiración por la vanguardia y la convicción de que convenía dar por cerrado el período y, beneficiándonos de sus experiencias, pasar a otra cosa. *Boletín último* se llamó la publicación y en cada número queríamos dedicar una página a la poesía de quienes según creíamos, vivían un momento de creación ascendente.

Fue José Antonio el primer elegido y en el número primero —y único— del *Boletín* (1932, ¿otoño?) aparecieron cinco poemas suyos bajo el título *Antología* acompañados de una fotografía y precedidos de una breve síntesis de sus ideas sobre la poesía: «Cualquiera que sea la posición que se adopte ante la poesía habrá que coincidir en que ésta toma su ser sustancialmente de la misma realidad. Sentirse rodeados de la materia, sentir en sí la materia y saber que un aroma es un cuerpo que unas manos más sensibles que las nuestras podrían llegar a percibir en fiesta de su fino tacto agudizado, es haber despertado ya a su más apasionada emoción. La poesía es el fervor de las cosas que son la misma tierra, que somos nosotros mismos que en toda nuestra carne ponen vibraciones de su presencia indiscutible».

(Neruda a la vista, el Neruda de *Residencia en la tierra* que no tardaría en ser reconocido como el gran poeta no ya de lo terreno sino de lo terroso, y a distancia los hallazgos de Francis Ponge, el pulidor de piedras más diestro de la poesía francesa de postguerra).

De los poemas antologizados, tres eran inéditos, uno procedía del número 4 de *Nueva Revista* y otro del primero de *La luna y el pájaro*, coincidentes en la inclinación al «álgebra superior de las metáforas» diagnosticada por Ortega:

Invierno van cantando con sus lenguas de frío
Invierno es el rencor de clavarse en el aire
Ocho espadas que son sus letras juntas
Rezumando la herida blanca sangre: la niebla.

Y con versos así concluyó la travesía poética de José Antonio que por entonces giraba en la órbita de Ortega. Fue de los primeros, entre la gente de nuestra edad, en colaborar en la *Revista de Occidente*: la disciplina orteguiana y el nivel de exigencia de Fernando Vela contribuyeron a formar la tendencia y el estilo de quien se inclinaba resueltamente por las ciencias del pensamiento.

Lector extenso e intenso, leía mucho y leía bien, y servido por una memoria feliz asimilaba con facilidad cuanto le interesaba retener. Casi no hace falta añadir que los volúmenes publicados por la *Revista* desde Spranger a Huizinga le ayudaron a sumergirse en las aguas profundas de la cultura europea. En los puestos callejeros de libros, abundantes en aquellos años, buscaba y solía encontrar algo que le interesaba; como para otros amigos, el libro era una tentación tanto como eventual instrumento de trabajo. No sé o no recuerdo las preferencias de Santeiro, sí por Leopoldo buscaba con preferencia obras de poesía en tanto que José Antonio se concentraba en las de historia, especialmente en

las de historia de las ideas. Particularizaciones que no han de tomarse como exclusiones, pues en verdad todos adquiríamos lo que «la ocasión» ofrecía.

Un viaje: un rito

Desde principios de siglo, recorrer y conocer los pueblos de España se había convertido en un deber moral y en un rito de pasaje de lo libresco a lo vivo, de lo que se aprende a través de mediaciones culturales, tan importantes como puedan ser, pero que en definitiva nos hablan desde una perspectiva ajena, a una toma de contacto directo con la realidad. Si el primer impulso procedía de Giner, fueron Galdós (*Toledo*), Unamuno (*Andanzas y visiones españolas*), Azorín (*Castilla* y *Los pueblos*), etc, quienes trataron del paisaje y del paisanaje de la patria con la pluma más incitante.

¿Cómo no imitarles? Estaba yo, recién destinado en Soria, seducido por la belleza de la luminosa ciudad donde Antonio Machado viviera veinte años atrás su pasión de amor y de muerte. Mi condición de leonés más me alejaba que otra cosa del Cid Campeador, el héroe castellano por excelencia, respecto al cual sentía y siento recelo más que admiración, pero bajo el hechizo machadiano —y becqueriano— y la hermosura melancólica de la ciudad, «tan bella bajo la luna», iba reconciliándome con la idea de que Castilla podía ser tan calladamente atractiva como yo la sentía.

Una exploración personal se imponía y Manolo Gil, José Antonio Maravall y yo decidimos realizarla. Nuestro conocimiento y admiración por el *Poema del Myo Cid* estaba fuera de duda. La edición de Alfonso Reyes, en la colección Universal de Calpe, fue nuestro breviario, y no eran pocos los fragmentos que podíamos recitar de memoria —con intercalaciones de Manuel Machado, devoción de ayer y de siempre—. Así, una mañana de agosto de 1934 comenzó nuestra peregrinación por tierras burgalesas, a pie y ligeros de equipaje: desde el Solar del Cid al Monasterio de Cardeña, y desde allí a Burgos.

En la capital nos esperaba Eduardo de Ontoriori, poeta y biógrafo de *El Cura Merino*, con quien paseamos por los rinconales secretos de la ciudad y por las avenidas del Espolón, escuchando a nuestro amigo leyendas de caballeros espectrales y de monjas emparedadas. Por iniciativa suya visitamos a Gregorio Mayoral, funcionario del Estado y verdugo oficial de la zona.

Mayoral era bajito, cetrino, ojos chicos y ademán tranquilo; por su atuendo y modo de conducirse parecía lo que era, un burócrata más, siquiera su profesión, que él estimaba tan honorable como cualquier otras, le llevara a ejercitarse en el cultivo y la práctica del garrote vil. Hablaba de su oficio como si despachar a los condenados fuera ejercicio tan normal como tramitar un expediente de aguas, y nos mostró un pequeño cuadernillo escolar en cuyas páginas figuraban los nombres de los ejecutados, uno en cada hoja, con anotaciones relativas a las causas de su condena y una o dos líneas finales en que se resumía escuetamente el comportamiento del reo en el punto de la muerte: «estuvo muy terne», «aguantó sin rechistar», «se cagó de miedo».

Después el Mayoral sacó un pequeño estuche y de él un objeto que, aún dada la persona que lo mostraba, en el primer momento hubiéramos vacilado en identificar: «la corbata»

que, ajustada de modo conveniente, se ceñía al cuello de la víctima en forma tal que sus sufrimientos se reducían al mínimo: una vuelta de torniquete y todo concluía, afirmaba el oficiante.

Del itinerario hasta Calatayud recuerdo tres incidentes de muy distinto carácter: uno, la visita a Covarrubias, donde el sepulcro de piedra que guarda los restos de Fernán González en el centro de la iglesia impresionaba por su desnudez, por su austera sobriedad. Las rotas paredillas bajas del claustro permitían ver los restos de los enterrados, unos momificados, otros cercanos al polvo.

Más adelante, al entrar en Salas de los Infantes nos vimos rodeados de un tropel de chiquillos que, jubilosos, nos saludaban gritando: «¡los toreros!, ¡los toreros!». Era día de capea y se esperaba a los encargados de lidiar, aquella tarde, los becerros de la fiesta. José Antonio, con todo su pelo, y Manolo, esbelto y mocete, podían pasar por novilleros; de mí, desgarbado y larguirucho, no podía creerlo. Sí lo creí cuando al fonducho en que nos aprestábamos a comer llegó el concejal de fiestas a saludarnos y a darnos instrucciones para la corrida de la tarde. Le dijimos que no éramos quienes suponía y tomó la negativa como expresión de miedo; no nos creía: José Antonio achicado; Manolo divertido y yo indignado componíamos un cuadro risible. Salvó la situación un músico de la banda municipal de Soria que me reconoció y dijo al munícipe quién era yo. Poco más tarde llegaron los torerillos como más desastrados y polvorientos que nosotros, y la capea se celebró aquella tarde sin mayor novedad.

Aun si el propósito de seguir a pie la ruta del Cid se mantuvo en general, alguna vez no renunciamos a subir al carro propicio que su conductor nos brindaba para adelantar un trecho del camino. Al paso lento de las mulas conversábamos con el carretero. Un edificio grande, de aire señorial, nos llamó la atención: «¿Qué es eso?», le preguntamos. «El palacio de la Puta», contestó, y luego explicó que allí viviera, ayer, como quien dice, la querida del Rey. Y no erraba el memorioso, pues, según dedujimos en el momento o averiguamos después, en aquel palacio vivió la princesa de Eboli, amante de Felipe II, siglos antes. Los nombres se olvidaron, pero el hecho pervivió en la memoria del pueblo. Buena lección para el futuro historiador Maravall, y no menos buenas las siguientes.

Recorriendo Nájera nos detuvimos en el puente sobre un río cuyo nombre —el Najarilla— desconocíamos. Pasó una vieja muy arrugadita y flaca, casi sarmentosa, hablando a solas. Le preguntamos: «Abuela, ¿cómo se llama este río?». Nos miró, chocada por la pregunta, se detuvo y al fin dijo: «El río». «Sí, pero qué río». «Pues el río», añadió, un tanto amoscada. José Antonio todavía insistió: «Sí, señora, pero lo que queremos saber es el nombre del río...» Y la viejita, manoteando, casi metiéndose los dedos por los ojos, con voz irritada le (nos) gritó: «¡El río, el río, el río...!» y se marchó renqueante, de fijo pensando en la estupidez o en la mala intención de quienes preguntaban cosas tan sin vuelta de hoja: el Río, el único, el de su pueblo, el único que para ella contaba, que para ella existía.

Nos desviamos para visitar Calatañazor, estimulados por el deseo de conocer el lugar donde Almanzor «perdió el tambor». Allí la lección fue impartida por un niño y no por un adulto. Apenas tenía acceso el pueblito perdido; una entradilla sin otra señal que un pedazo de madera carcomida con una palabra ilegible que, descifrada un poco a la ventu-



Con Ricardo Gullón en Santander. 1956

ra, podía ser el nombre del lugar. Padre y hermano, como el Boñicer del galdosiano *Caballero encantado*, daba la impresión de hallarse deshabitado.

Alguna cara semioculta tras los postigos de una ventana nos veía deambular, con curiosidad semejante a la que nos llevaba por callecitas en que nuestros pasos resonaban, avisando a los vecinos del tránsito de personas extrañas. Junto a la cruz de la plaza dos muchachos esperaban no sé qué ni a quién, si es que no se limitaban a dejar correr las horas en el tiempo llamados los naturales de Calatañazor y ninguna hipótesis resultaba aceptable: ¿calatañazoreños?, ¿calatañazoranos? No, no podía ser. «Preguntemos a estos chicos», sugirió José Antonio, y dirigiéndose al más cercano, un rapaz de no más de once o doce años, de sopetón le encajó la pregunta: «¿Cómo os llamáis los vecinos de este pueblo?». El muchacho no entendía y Manolo o el propio José Antonio, si no yo mismo, dio el ejemplo: «Mira, los de Soria, son sorianos, los de Burgos, burgaleses, los de Bilbao, bilbaínos; ¿qué sois los de Calatañazor? ¿calatañazoreños?» Pensó el aldeanillo un instante y al punto, sin vacilar, dijo: «los de Catalañazor somos villanos». ¡De cuán lejos y de qué cimas de la tradición y de la sumisión llegaban estas palabras tan de verdad! Otra lección para el historiador que no quería aprenderlo todo en los libros.

Nos separamos en Calatayud: mis amigos tomaron la ruta del Mediterráneo y yo marché a Madrid donde me esperaba quien iba a ser mi mujer tres semanas después. Octubre de 1934, viajamos a Francia (otro rito, éste para recién casados) y estando allí nos llegaron noticias de la revolución de Asturias y la orden de regresar inmediatamente a Soria, como lo hicimos. En las vacaciones navideñas encontré a José Antonio muy diferente al que había dejado cuatro meses antes al separarnos en Calatayud. Su posición política era muy otra: de un catolicismo liberal había pasado a creer en José Antonio Primo de Rivera como el único baluarte contra la disolución social que a su juicio amenazaba al país.

La guerra y la paz

Primera consecuencia del viaje de 1934 fue la publicación en *Revista de Occidente* de un ensayo excelente, «Castilla o la moral de la creación», acaso sobrecargado de centralismo, pero desde luego lúcido y escrito con el rigor y la claridad predicados y practicados por Ortega. Leía más que nunca y estudiaba con vistas a opositar a cátedra universitaria, cuando llegó la guerra anunciada y deseada por los impacientes con la política del Frente Popular y por los extremistas de «las dos Españas». José Antonio, Luis Felipe Vivanco y yo estábamos en Madrid; Manolo Gil en Teruel; Leopoldo y Juan Panero en Astorga; Luis Rosales en Granada; Santeiro y Díaz Berrio no recuerdo dónde...

Los primeros días de la contienda, desdoblada en revolución, fueron tan dramáticos como todo el mundo sabe. Sin prueba en que apoyarse, la autoridad del Gobierno quedó reducida a una sombra. Intentó restablecerla, cor parvos resultados. Los particularismos operaban libremente: los comunistas desde el Quinto Regimiento; los socialistas y republicanos en sus milicias respectivas; la C.N.T. en las brigadas de choque que defendieron la Ciudad Universitaria y paralizaron al ejército nacionalista.

A Luis Felipe le encontré con relativa continuidad en los primeros días de la guerra; a José Antonio no le vi hasta finalizado el verano de 1936. Vestía cazadora de cuero color castaño y portaba gorra de hule, con larga visera, de los milicianos cenetistas. Un amigo, no sé quién, le había enrolado en un grupo que le garantizaba protección y le proporcionaba el chusco de pan que, con el tabaco, era tan codiciado en el Madrid de las largas colas, sitiado por las tropas del general Franco.

Hablamos de Salvador Lisarrague, que por una especie de milagro —y por la intervención de Angel Ferrant y otros amigos— pudo salir de la Academia de Bellas Artes, tras entregar a sus captores unas hojas en que explicaba por qué era falangista. Su propia confesión le salvó, pues los milicianos pensaron que la cabeza de quien se declaraba tan paladinamente su enemigo no regía bien, y así admitieron como buenas las alegaciones de Ferrant sobre trastornos mentales del detenido, y lo pusieron el libertad.

Hasta mi marcha a Alicante nos encontramos con cierta regularidad, y en cada entrevista veía yo a José Antonio más tranquilo y, desde luego, más confiado en la victoria del franquismo. Otra vez la lectura le absorbía y otra vez hablamos de libros y de autores. Encerrados en casa donde, al oscurecer, leíamos sin parar; yo las novelas y cuentos de Dostoievski; él libros de política y de historia principalmente.

Paz, matrimonio y cátedra universitaria regularizaron la vida de Maravall, entregado al trabajo fecundo y estimulante. En 1949, director del Colegio Español en Francia, le visitamos Manolo Gil y yo y cenamos con él y María Teresa en su casa. Todo iba bien, salvo la rebeldía de algunos jóvenes republicanos que en un par de ocasiones le crearon dificultades. Nos contó la historia de un torero andaluz que, invitado a una fiesta «existencialista», tomó la cosa por donde quemaba y, sin darle vueltas, intentó forzar —si este es el verbo apropiado— a una muchacha semi-desnuda que estaba a su lado.

Pequeño escándalo, detención del torero y telefonazo a la embajada española; por ausencia de los funcionarios llamados a medias en el caso, le pidieron a José Antonio que realizara las gestiones pertinentes para que el bravo mozo recobrara la libertad. No fue difícil lograrlo, pues la semi-desnuda, repuesta de la sorpresa, no veía con malos ojos al español, primitivo quizá, pero con un primitivismo no carente de atractivo para la sorprendida por su acometividad.

Destinado en Santander, allí estaba cuando José Antonio padeció en el palacio de la Magdalena un infarto que le puso en grave peligro. Internado en la Casa de Salud de Valdecilla, allí le visitamos casi a diario, asistiendo a una recuperación lenta y firme en cuyo éxito tuvo no escasa parte la voluntad de vivir, estimulada por la serenidad de su mujer, segura de sí y del futuro.

Primera salida del hospital, a nuestra casa del Muelle: el panorama de la bahía, con Peña Cabarga al fondo, debió de parecerle doblemente hermoso y doblemente atractivo a quien lo miraba con ojos de resucitado. Respiró hondo el aire del mar y acercándose me dijo, nada más y era suficiente, «¡Qué belleza! ¿Qué belleza!» María Teresa, a su lado sonreía.

En los años cincuenta pasé cuatro años en Puerto Rico y el otoño de 1960 me trasladé a Estados Unidos. Veíamos a Maravall en los meses de vacación, almorzábamos en su casa o en restoranes propicios. En una de esas ocasiones le encontré muy contrariado

y no tardó en exponer el motivo de su contrariedad: el diario *Ya* había publicado el día anterior una lista de catedráticos universitarios que acumulaban mayores emolumentos, y él, jefe de división en el Ministerio de Educación y director de *Cuadernos Hispanoamericanos*, figuraba en primer lugar.

Cuadernos

Una tarde, después de comer en un figón de la calle de Lista, recapitulamos las ventajas y los inconvenientes de los voluminosos números monográficos que venía publicando *Cuadernos*. Reunir bajo la misma cubierta veinte o veinticinco artículos sobre un autor facilitaba la consulta y utilización de los textos y contribuía a acelerar las investigaciones del especialista. Así el valioso número dedicado a Antonio Machado treinta años atrás.

Mas el exceso de originales amenazaba, por su misma abundancia, reducir el nivel del recientemente aparecido en homenaje a Manuel y Antonio. Explicó Maravall que para los volúmenes monográficos se solicitaba abundante cantidad de artículos, pensando que muchos no podían o no querrían participar en la empresa, pero que estaba dándose el caso de que la gran mayoría enviara un texto que, por haber sido solicitado, tenía cierto derecho a ser acogido en *Cuadernos*. O, dicho en otros términos, que sería el lector y no el director y los redactores quien separase el grano de la paja. Disentía yo de esta solución y José Antonio, sin negar la validez de mis razones, declaró la dificultad de rectificar, salvo eliminando los números monográficos, generalmente bien acogidos por colaboradores y lectores.

Proseguían los estudios históricos y el saber de José Antonio no le quitaba pasión en la defensa de tesis bien fundadas y bien argumentadas. No tan seguro parecía en las incursiones que realizaba fuera de su ámbito natural de trabajo, en la novela picaresca, donde se enfrentaba con la barrera del especialismo.

En los últimos tiempos su actitud político-social había cambiado y llegó a declarar su disconformidad con lo escrito en años lejanos. No hacía falta renunciar al pasado: con rectificarlo basta. El corazón podía ser físicamente débil, pero el temple de ánimo se mantuvo firme hasta el final. Conmovedor resultaba ver a aquel hombre viejo y enfermo esbozar para mañana el proyecto que sucedería al que, venciendo debilidad y cansancio, terminaría hoy.

Ricardo Gullón



Maravall, amigo e historiador

Las amistades se fraguan casi instintivamente y se decantan solas. Conocí a Maravall en plena juventud de ambos, y durante bastantes años ninguno de los dos sabíamos quién era el otro. Ignorábamos hasta nuestros nombres y apellidos; a pesar de lo cual, donde quiera que nos tropezáramos solíamos decirnos adiós con mutua y sonriente simpatía. Tengo la casi seguridad de que nuestro primer contacto tuvo lugar en la Universidad de la calle de San Bernardo, en el curso que Ortega dio sobre Galileo; coincidimos en asientos contiguos, que mantuvimos a lo largo de todas las conferencias. Recuerdo que en cierta ocasión salimos juntos del Ateneo y fuimos corriendo por temor a llegar tarde y perder los sitios. También me viene a la memoria que en una de las conferencias se le acabaron a Maravall las cuartillas en que tomaba apuntes y me pidió le prestara algunas. Nos tratábamos de usted, pues entonces no se tuteaba con la facilidad que hoy. No obstante lo cual, nos considerábamos amigos.

Volví a verle en otras ocasiones, siempre en ambientes culturales. Durante la guerra civil nos saludamos un día en el metro de Madrid y, meses más tarde, en Valencia. Él llevaba la cabeza rapada, por lo que su inicial calva parecía mayor. En el segundo de esos encuentros comentamos por alto el exilio de Ortega (éste era el punto de referencia de nuestra relación desde 1933) del que se había corrido la noticia de que estaba en París muy enfermo del hígado (1937). Pero seguíamos sin saber quiénes éramos uno y otro, así como nuestros patronímicos y nuestros respectivos modos de pensar. Más de una vez hemos comentado aquellas circunstancias.

A los pocos años de terminada la contienda española, nos encontramos en algún lugar rodeados de amigos mutuos. Fue entonces cuando alguien, al presentarnos, nos dijo por primera vez quién era cada cual. Por personas muy juiciosas e independientes me enteré de que era catedrático de Historia de España en la Universidad Central y de que poseía muy altas cualidades humanas e intelectuales: bondad, rectitud y honestidad social, no frecuentes en el profesorado de aquellas fechas. Decíase que estaba abriendo nuevos cauces en el estudio de la Historia. Este detalle me interesó mucho, pues yo ya había adquirido la convicción de que la Historia de España —y la universal— que se me había enseña-

do en el bachillerato y en el colegio religioso de Asturias no se parecía en nada a la que yo estaba descubriendo en las charlas, discusiones y conferencias de los círculos culturales de mi juventud madrileña. Por ejemplo, mis coetáneos como estudiantes de universidad procedentes del Instituto Escuela (Institución Libre de Enseñanza) interpretaban los hechos históricos de manera muy distinta y más lógica de como a mí me habían enseñado a hacerlo. Era evidente que la Historia de España que a los niños y adolescentes se proporcionaba sufría malos tratos con viciada complacencia y era bárbaramente atropellada, disfrazada a gusto de unos o de otros. Reyes, guerreros, artistas, sabios y santos eran manipulados a conciencia, envenenando así la formación de los estudiantes. Con personas y con hechos se hacía la Historia; pero los historiadores y los enseñantes la deshacían o la deformaban o la interrumpían cuando y como querían. Que Maravall pretendiera poner coto a tantas tergiversaciones con tal reconocida dignidad era un motivo más para que aumentara mi vieja, espóntanea e íntima simpatía hacia él.

El destino hizo que al poco tiempo consultara médicamente conmigo y al depositar en mí su confianza de enfermo se inició entre nosotros una amistad de esas que no necesitan demostración.

El matrimonio Maravall entró así a formar parte del limitado círculo de mis amistades, entonces muy estrechado por las decepcionantes y desconsoladoras experiencias postbélicas; confirmaron su ejecutoria en graves circunstancias de mi vida. Relato esta intimidad porque pienso hará más comprensible mi conocimiento de su personalidad y para que el lector se explique las razones por las que antepongo la cualificación de amigo a la de historiador en el título de este homenaje en su recuerdo. La reciedumbre de sus sentimientos, su carencia de hipocresía o doblez, su incapacidad para ofender, su fervoroso espíritu de trabajo; y, según fue transcurriendo el tiempo, la firmeza de sus ideas y la obra que realizaba, cada vez más extensa y profusa en temas históricos, sociológicos, filosóficos, artísticos, iconológicos, etc., etc., hacían de Maravall un hombre que difícilmente admitía parangón.

La historiotecnia de Maravall arraigaba en un pensamiento de estirpe netamente orteguiana, macizo, polifacético y disciplinadamente sistematizado, que en todos los temas encontraba conexiones con la fenomenología periférica. Ampliábase así el margen de sus lucubraciones y se multiplicaban las perspectivas hermenéuticas.

Reconozco mi incompetencia para opinar sobre Maravall historiador, cosa que en este mismo número harán sabios especialistas. Pero la obra de un hombre de ciencia no sólo es valorable en función de los datos que aporte al avance de la ciencia en cuestión, sino también por la repercusión o el eco que tenga entre los demás, es decir, en la masa culta media. Para los primeros tal obra representa un progreso científico; para los segundos, un aditamento cultural. Encuadrado yo entre las gentes de este último grupo, puedo confesar que las ideas de Maravall abrieron mis ojos a horizontes nuevos, dejando en mi cultura, indiscutiblemente humildísima, ricos sedimentos. Por esta razón voy a permitirme enjuiciar lo que a Maravall debe la cultura de nuestro país, a través de lo que ha significado para la mía.

En una visión panorámica general, destacan su «teoría del saber histórico», su criterio sobre la «estructura histórica», su noción de la «historia de las mentalidades», su pro-



funda penetración en el terreno social, y su consideración de que todo acontecer histórico es siempre el resultado de la interconexión de innumerables hechos menores antes inconscientemente olvidados. En terrenos ya más concretos, ocupan un primer plano sus prolongados y concluyentes estudios sobre la «cultura del Barroco», internacionalmente reconocidos y recogidos en un prestigiadísimo libro de ese título. A este respecto y en lo que a mi profesión se refiere, merecen ser citadas sus apreciaciones sobre la medicina del barroco y tres capítulos de la *Historia universal de la medicina*, dirigida por Laín. Son también muy interesantes y paradigmáticos de la metódica investigadora de Maravall el modo como en tres grandes volúmenes engrana, desde variadas proyecciones, sus ideas sobre la «Historia del pensamiento»; los argumentos justificativos de sus originales puntos de vista acerca de la Ilustración; su interpretación de la dicotomía entre pobres y ricos y del «medro» como bases de la picaresca; y, ya al final de su vida, el precioso volumen sobre *La literatura picaresca desde la historia social.* Quien lea con detenimiento este último, quedará convencido, además, de que el autor, de por sí, está inmunizado contra los hábitos pícaros. Otro agudo estudio de Maravall se refiere a la evolución de la idea de felicidad en la Historia, en interdependencia con otras muchas circunstancias de la humanidad. Con todas esas concepciones consiguió deshacer muchos tópicos que venían adulterando la historia; por ejemplo, el del llamado «*tempo* o tiempo histórico».

Cuando surgió la arisca e inolvidable polémica entre don Américo Castro y don Claudio Sánchez Albornoz, Maravall discutió con tino, serenidad y elegancia algunos asertos del primero; pero lo hizo evitando toda posible ruptura de la civilidad y dejando, por el contrario, un residuo de respeto y de afecto que se puso de relieve en la correspondencia entre ellos cruzada.

Maravall poseía muy altos conocimientos sobre historia del arte y en ellos encontró fundamento para muchos de sus más definitivos hallazgos sociológicos e históricos, y no deja de sorprender que algunos autores omitan su cita en trabajos o capítulos redactados siguiendo su patrón. Por su gran erudición sobre el teatro, las fiestas, las diversiones y las «invenciones» del barroco, pudo proporcionarme datos muy precisos para un trabajo sobre la Romería del Sotillo o Fiesta de Santiago el Verde, de Madrid, que yo publiqué.

En 1950 organicé en Torrelodones dos reuniones consecutivas para comentar unos documentos autobiográficos de Antonio Machado que me había regalado Azorín. Maravall expuso allí una perspicaz interpretación personal del gran poeta criticando con violencia a los desgraciados enemigos de éste.

Antes de terminar quiero resaltar dos detalles que dicen mucho de su personalidad. Uno, en relación con su maestro don José Ortega y Gasset, que en 1936 le abriera las puertas de la *Revista de Occidente.* Coincidiendo en el tiempo con las ardientes y apologéticas defensas que de Ortega hacía su también gran discípulo Julián Marías, frente a un insensato y ultramontano dominico, Maravall publicó un librito, *Ortega en nuestra situación* (Madrid, 1959, Taurus) que en pocas páginas puso en su verdadero sitio los valores del maestro, corrigiendo a quienes consideraban a Ortega como anticatólico sin otra base que la malevolencia. El otro viene marcado por su reacción moderada ante alguien que frívolamente le incluyó, con la misma alevosa ligereza que a otros, en el escalafón de los escritores fascistas. Tuve la oportunidad de conocer los alegatos que pensaba esgrimir

para contrarrestar en privado la acusación inmerecida, sin salirse de las reglas de una correcta urbanidad.

Pues bien, la mayor parte de la enorme actividad de Maravall —¿de dónde sacaba tiempo y temple para articular y redactar sus trabajos?— la desarrolló estando muy enfermo. No falto al secreto profesional recordando que tres infartos (en el cuarto y último mi invalidez me impidió abrazarle) fueron jalonando de sufrimiento los últimos años de su existencia; pero nada le alejaba de las ocupaciones que tuviera en marcha. Me consta que explicó lecciones en España, Francia y Estados Unidos en plenas crisis estenocárdicas. En los momentos más graves de su enfermedad discurría impertérrito por el terreno que estuviera desbrozando, siempre bajo la amorosa custodia de su esposa.

Al comienzo decía que las amistades se decantan solas, pero siempre se apoyan en afinidades afectivas e intelectivas. Maravall entregaba con entusiasmo su material humano al estudio, y su corazón a ese tipo de amistad que Laín, atinadamente, calificó de ascética. Queda su obra como testimonio apasionado de una labor científica que en el futuro será consultada y citada; y su ejemplo, como aguijón para los que puedan emularle.

Francisco Vega Díaz



Con Francisco Vega Díaz, Luis Rosales y Domingo García Sabell en Torrelodones. 1968



Recuerdos de José Antonio Maravall*

He preferido reducir mi intervención en este acto al campo que designa el vago título de «recuerdos», y no llevar a cabo el análisis de un sector específico del pensamiento de Maravall como han hecho los otros participantes. En primer lugar, porque pienso que mi mejor contribución a la memoria de José Antonio es, justamente, la de hacer más viva, y acaso más vigorosa esa memoria a través de los paralelismos, entrecruzamientos, armonías y desarmonías a lo largo de dos vidas que transcurrieron bastante próximas, a lo largo de cincuenta y ocho años, no sólo por una relación personal, sino por la entrega a tareas intelectuales muy emparentadas entre sí, aunque no pocas veces surgiesen discrepancias y muy importantes, casi siempre al final enriquecedoras, al menos para mí.

Además debo seguir el ejemplo del amigo, quien evocó también recuerdos personales un poco antes de morir, en un acto parecido a éste, bien que más modesto, promovido por los «Amigos de la Rioja» y que se llevó a cabo en el ayuntamiento de la ciudad de Logroño, donde yo nací. Le quedé muy agradecido a José Antonio por la simpatía que ponía de manifiesto al dar cuenta de nuestras andanzas y de nuestras largas estancias en instituciones y corporaciones culturales, en consejos de revista, en el seno de los claustros universitarios o en las sesiones de nuestra Academia de la Historia.

Éramos dos estudiantes provincianos, recién llegados a Madrid, cuando comenzamos nuestro curso, el mes de octubre de 1928, en el viejo caserón de San Bernardo. Recuerdo siempre con emoción el primer día de mi entrada en el zaguán desde el que se divisaba a los dos filósofos griegos y al cardenal fundador, no encajados en sus nichos sino flotando en un ambiente donde la luz se hacía casi táctil por la gran cantidad de granitos de polvo que pululaban. Desde entonces la cultura, especialmente la clásica, tiene para mí un cierto olor a polvo, sobre todo cuando esa primera impresión se vio confirmada, permítanme ustedes esta pedantería, por la actitud de Goethe cuando, bajando en su viaje a Italia por el Puerto del Brenero, al llegar a la zona de polvo, descendió del carruaje en que viajaba y le rindió pleitesía. Testimonio que se vio reafirmado, cuando en Berlín descubrí que contra el imperio de las leyes geográficas, la vieja universidad, presidida por las estatuas de los dos hermanos von Humboldt, también olía a polvo.

* *Estas palabras fueron leídas por el autor en el homenaje a José Antonio Maravall celebrado en la Biblioteca Nacional, de Madrid, en 1987.*

Son estas cuestiones de las que nunca hablé con Maravall, porque desde muy temprano empezamos a discrepar sobre la validez para nosotros de la Antigüedad. En mi caso, más conservador quizá y menos entusiasta de las excelencias de la modernidad, no podré borrar nunca de mi memoria las melancolías de aquel Hölderlin cuya traducción tanto trabajo y gozo me procuró a la vez. Son melancolías que desazonan no poco, y que no favorecen la unidad interna de la obra de un historiador de nuestros días. De esto da buena prueba, a *sensu contrario,* la sólida trabazón unitaria de la inmensa bibliografía de nuestro amigo.

Recuerda José Antonio dónde y cuándo nos conocimos, coincidiendo mi memoria con la suya en los mínimos detalles. En el Madrid de 1928, además de la feria de libros de ocasión de la Cuesta de Moyano, en la calle de San Bernardo se colocaban próximos a la universidad vendedores con puestos que llevaban encima un ancho cajón lleno de un revuelto de libros. Allí estaban los tomos amarillentos o verduscos de la Colección Universal, también de los Clásicos CIAP, y un buen número de ejemplares de restos de ediciones invendibles, nada menos que de Baroja, Valle Inclán, Azorín, Eugenio d'Ors, sin que dejara de aparecer algún ejemplar precioso en su presentación de *El espectador* de Ortega. Un día tras otro, José Antonio y yo coincidíamos en alguno de estos puestos, revolviendo libros en busca de algo inusitado y sorprendente, como si fuese escaso el valor de las cartas que barajábamos. Los comentarios sobre los libros presentes, las referencias a otros que poseíamos o habíamos leído, fueron haciendo que el nombre familiar con que nos habíamos presentado resultara pronto sustituido por el nombre de pila, naciendo una amistad en aquel ambiente libresco abigarrado y polvoriento, que venía a sugerir unas aficiones en escasa relación de dependencia con los estudios jurídicos que cursábamos.

Era una generación la nuestra que había tenido la buena fortuna de iniciar su formación intelectual coincidiendo con los últimos años, todavía fecundos, de la generación del 98, con la llegada a su plenitud de la generación presidida por Ortega, y la autora de la generación del 27, el año del Centenario de Góngora, cuyo *Polifemo* nos aprendíamos, con todas sus licencias poéticas, de memoria. Nada tiene de extraño que un grupo de amigos fundásemos con nuestro personal peculio *Nueva Revista,* que vendíamos a voces por las calles. No faltaban colaboraciones de grandes poetas, ni tampoco ensayos sobre materias históricas, sociales y políticas, etc., que correspondían con frecuencia a las circunstancias del momento. Maravall continuaría en esa trayectoria, escribiendo pronto en las páginas de los grandes periódicos y revistas, como *El Sol,* la *Revista de Occidente* o *Cruz y Raya.*

El primero de los estudios monográficos de Maravall publicados en 1933 lleva el título «A. Marichalar: Mentira desnuda» *(Revista de Occidente,* n.° 40), y merece un breve comentario, pues Antonio Marichalar mantuvo una estrecha relación personal e intelectual con nuestro amigo. Figura la suya demasiado olvidada, raramente deja de aparecer en las fotografías de la tertulia en la *Revista de Occidente.* Fue personaje clave para la relación de la revista con los grandes escritores franceses e ingleses tras la primera guerra mundial. Muy relacionado con jóvenes, solía darles un sabio consejo: comenzar a escribir y, en llegando a la página diez, romper todas las cuartillas y seguir escribiendo, como si nada hubiese pasado. En cuanto a Maravall, se hizo uno de los colaboradores más asi-



duos de la *Revista de Occidente* entre todos los jóvenes de nuestra generación que empezaban a manejar la pluma.

Salvo algunas reuniones ocasionales en la granja *El Henar* y la asistencia a algunos conciertos o exposiciones, durante los últimos años anteriores a nuestra guerra, José Antonio y yo nos vimos menos por diversas causas. En primer lugar, por mis estudios en universidades alemanas, y luego por la entrega a la preparación de unas oposiciones, como haría también el propio Maravall, para ingresar en alguno de los cuerpos de la Administración Pública, sin que ninguno de los dos nos hayamos arrepentido de los resultados conseguidos a lo largo de nuestras experiencias como funcionarios.

Nos volvimos a ver pronto una vez acabada nuestra guerra. El Instituto de Estudios Políticos, que dirigía Alfonso García Valdecasas, brindaba un ambiente favorable para el desarrollo de la convivencia intelectual. Los nombres de Ramón Carande, Joaquín Garrigues, Melchor Fernández Almagro, Luis Jordana de Pozas, etc., avalaban la orientación del Instituto. Contando con una copiosa biblioteca, José Antonio y yo nos dedicamos a trabajar como investigadores principiantes en el campo común de la historia del pensamiento político, hasta acabar publicando, después de haber dado diversos cursos, sendos libros, casi a la par: *Teoría del Estado en España en el siglo XVII* y *El liberalismo doctrinario.*

Un singular período de convivencia entre Maravall y quien les habla lo constituyen los años que pasamos juntos en París. José Antonio acertó a encauzar el cúmulo de experiencias que una ciudad, París, y un país como Francia podían ofrecer, en el sentido de su decidida vocación intelectual. Viajamos mucho y sistemáticamente, estudiando con no escaso gozo —a veces en compañía tan sabia y entusiasta como la de Lafuente Ferrari—, el nacimiento y desarrollo en torno a París del primer arte gótico. Con Julián Marías recorrimos la Alemania renana. Pero todo el acervo de descubrimientos, entusiásticamente recibidos, no perturbaban la mira esencial de José Antonio. Lo mismo ocurrió en lo relativo a libros y autoridades intelectuales. La librería Vrin, en la plaza de la Sorbona, era centro de confluencia de notables profesores o escritores. Su dueño, un *auvergnat* de simpáticos ojos azules, había conseguido que por su tienda, que servía de base a una seria actividad editorial, desfilasen gentes como Gilson, Lubac, Marcel, Dubarle, Gouhier, etc. Personas cuyo trato resultaba tentador, y José Antonio consiguió administrarlo en función de sus fundamentales objetivos, sin desviarse de la ruta que quería seguir.

Recuerdo una cena en que los dos nos reunimos con Raymond Aron; pronto la dejadez en la conversación y un cierto aire de aburrimiento delataron que el contertulio no le interesaba demasiado a Maravall.

José Antonio sabía muy bien que París seguía ofreciendo escuelas, tendencias, escritores de gran valía, pero que este término —valía— donde verdaderamente encontraba su mejor aplicación, dentro del campo de las ciencias humanas, era en la ciencia histórica, particularmente en la que se había ido desarrollando en torno a la revista *Annales,* con Fernand Braudel como gran figura contemporánea. Y también sabía Maravall que existían en París ciertos historiadores de formación más tradicional, en la línea del pensamiento filosófico-literario, como Marcel Bataillon, persona verdaderamente singular, cuyo trato tantos alicientes brindaba y que resultaría irremplazable. Para bien entender

los grandes libros de Maravall y sus orientaciones historiológicas conviene tener en cuenta los años parisinos.

Primer fruto de aquellos años fue su libro *El concepto de España en la Edad Media* (1954), al que dediqué una recensión, pareja a la suya sobre un libro mío coetáneo, *El rapto de Europa.* Al año siguiente ganaría Maravall por oposición la cátedra de «Historia del Pensamiento Político y Social de España», en la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas de la Universidad de Madrid, donde yo era catedrático de «Historia de las Ideas y Formas Políticas». No poco hablamos antes y después de las oposiciones de cómo conseguir el mejor deslinde y equilibrio entre las dos asignaturas. Pocos teóricos políticos españoles consiguen colocarse en los tratados de historia o en las antologías de carácter universal, especialmente a partir de la secularización del pensamiento político. Algunos roces y disputas, privadas o públicas, se produjeron de vez en cuando entre los dos amigos, que apenas las habían tenido antes de convertirse oficialmente en una especie de pareja, a lo Cástor y Pólux, dentro de la universidad española.

Con Luis Díez del Corral



Maravall acertó pronto a cultivar un campo propio, con fronteras fluidas y métodos innovadores, que fueron dando preferencia a lo social sobre lo político, y a las formas más o menos colectivas de pensamiento sobre las ideas-ocurrencias con expresión orteguiana. En los primeros libros de Maravall predominaron enfoques jurídicos, políticos y sociales, que en nuestro país habían sido cultivados por la escuela que fundó Eduardo Hinojosa y siguió Sánchez Albornoz. Más tarde acertaron a relucir en los libros de Maravall enfoques más literarios y estéticos, siempre sobre base social. Sin tales enfoques, que fueron madurando a lo largo de los años con el fervor de una afición personal que apuntó muy tempranamente, y como ya hemos señalado, no se explica el dominio de Maravall sobre figuras claves de nuestra cultura, como son *La Celestina,* Velázquez y Cervantes, ni la autoridad universalmente reconocida a nuestro autor en lo que se refiere a la gran época del Barroco.

Pero lo que me incumbe, en el reparto de funciones dentro de este acto, es traer a colación recuerdos personales de Maravall. No quiero olvidar su gusto por las actividades culturales dentro de grupos reducidos, como el que reunía doña Mercedes Gaibrois de Ballesteros en su piso de bibliotecaria de la Academia de la Historia. Allí se mezclaban miembros destacados de la corporación con noveles historiadores, diplomáticos y personajes notables de paso por Madrid: *El correo erudito* se cocinaba en tales reuniones. No quiero olvidar tampoco otra «cocina» intelectual: la del Consejo Asesor de la *Revista de Occidente* en su segundo período, por iniciativa y bajo la dirección de José Ortega Spottorno y con Paulino Garagorri como secretario. Creo que es una época de la revista demasiado olvidada, y a la que no escatimó ocurrencias y colaboraciones José Antonio Maravall. Junto a estas actividades preciso es recordar la generosa apertura de Maravall hacia la juventud, en el trato directo y personal en la clase o en los seminarios, bien conjuntos o particulares. Durante algún tiempo los dimos al alimón, y los colaboradores de nuestras cátedras resultaban intercambiables. Buena prueba de ello la encontramos en la persona que os va a hablar a continuación. (M.ª Carmen Iglesias).

La amistad con José Antonio vino a cobrar una calidad especial a partir de un aciago día, hace treinta años, en la universidad de verano de Santander. Rafael Lapesa habló con ocasión del fallecimiento de nuestro amigo del temple con que se enfrentó a la enfermedad y del carácter heroico de su vida. En verdad que fue así. El caso de José Antonio fue realmente extraordinario, porque acertó a sublimar, gracias en tan gran medida a M.ª Teresa, su heroísmo vital en obras como la *Literatura picaresca desde la historia social,* que implica un empeño verdaderamente feroz. Pero su rostro no dejó de expresar bondad y simpatía. Pocas veces, con más placidez que en nuestro último encuentro, almorzando en casa con algunos viejos amigos tres días antes del de su fallecimiento.

Luis Díez del Corral



Con María Teresa en Santander. 1956

Anterior Inicio Siguiente

Contraluz

Con placidez de alma

Pensé que alguna vez, toda mi vida, cuando recordara estas horas, acudirían hasta mi corazón unas palabras magas de Machado: «Tarde tranquila, casi con placidez de alma...» Fueron así esas horas: apacibles, misteriosas, como si contuvieran un cierto resplandor de santidad. Algo de santidad (siempre lo tiene) tenía la luz que entraba por el gran ventanal de aquella habitación de la casa donde vive el maestro. Y algo de santidad tenía también (siempre lo tiene) el amor que entre todos juntábamos. «La vida era lo junto», ha escrito otro maestro. La vida, en su forma más delicada y enigmática —en su forma amorosa— transcurría, en esa tarde, con placidez de alma. ¿Cómo nombrar, si no, la dulzura de la voz de Lucinda; la bondad que viaja por el rostro de Hugo Gutiérrez Vega; la cortesía vehemente, casi estremecedora, de María Teresa, la eterna e instantánea compañera del maestro; cómo nombrar la devoción con que Mari Carmen Iglesias escucha a nuestro profesor; cómo nombrar la inacabable salida del sol sobre la cara de Francisca Aguirre, esa mujer en cuyo rostro siempre está amaneciendo? Junta esos rostros hoy, en mi memoria, una palabra: alma. Tarde tranquila. Casi con placidez de alma. Y Maravall, con toda su alma puesta sobre su cara, solícito, ofertativo, aproximándonos el contenido de diversas bandejas, como desde hace ya milenios los verdaderos anfitriones agradecen su presencia a los invitados. ¿Pero qué tiene usted que agradecernos, profesor? Somos nosotros quienes tenemos esta tarde una deuda imposible. Doble deuda: a su hospitalidad en estas horas y, también, desde hace medio siglo, a la hospitalidad de su saber. El saber es siempre hospitalario, mi querido maestro, y dos generaciones de peregrinos del conocimiento, que recorremos, estas últimas décadas, los caminos de España, hemos tenido pocas guaridas de saber tan puntuales, tan suntuosas y sencillas como esta casa de saber que ya es usted para nosotros, Maravall. Con nuestra sed aguda y española (cuánta sed tiene España) hemos ido peregrinando de casa en casa del saber, y seguimos peregrinando, y pocas veces hemos hallado una posada de saber tan vasta, tan fresca y tan profunda, tan callada, tan humilde y a la vez tan lujosa, como esa posada de saber que ya es usted, maestro, para siempre. ¿Qué tiene usted que agradecernos?

Don José Antonio Maravall nos ofrece, con gratitud, una bandeja. Se inclina humildemente, la bandeja en sus manos, como si al mismo tiempo que ofreciéndonos su saber

estuviera pidiéndonos limosna, o como si pensase que aún no nos ha dado bastante. Es que respecto de su propia grandeza los sabios son desconfiados. Siempre piensan que cuanto han hecho es tan sólo el principio de aquello que debieran hacer. Debemos arropar la sospecha de que los hombres grandes, los seres en verdad hospitalarios, en fin, los sabios, sienten algo parecido a la culpa por el hecho de que envejecen y que mueren: ¿Cómo me voy a ir sin dar a mi comunidad cuanto sin duda podría darle?, parecen preguntarse. Necesitan vivir doscientos años y creen que esa necesidad es una obligación. Y por eso cuando flaquean (por ejemplo, un catarro) se enojan, se fustigan. ¡Santo Dios, es conmovedora la desazón del sabio por el tiempo perdido! Una hora que no empleen en aprender o en enseñar les parece un despilfarro monstruoso. ¿Cómo, pues, además de admirarlos como les corresponde, no quererlos como si fueran niños? Estos sabios, estos chiquillos... Sorprended a María Teresa mirando a Maravall: ciertamente, es un amor de compañera que asoma, como a un balcón, a esa mirada: cuatro veces parió para su hombre, cien veces lo acompañó en la desventura; pero miradle la mirada: con ella ve también a un niño. Este joven anciano, Maravall, es un chiquillo en las pupilas de María Teresa. Dentro de esa mirada vemos a un Maravall atareado, angustiado porque no llega a tiempo, indignado porque ha perdido diez minutos, y los busca, frenéticamente, con las dos manos, por entre unos millares de fichas y apuntes manuscritos; dónde estarán los diez minutos, y revuelve papeles; ¡aquí están!, grita por fin, alborozado y mostrando una ficha donde hay unos renglones sobre el erasmismo en España. María Teresa, entonces, como quien da de merendar a un niño, le aproxima un recipiente con dos dedos de wisky: es un vasodilatador y el maestro tiene frágil el corazón. Hace muy poco tiempo, Maravall ha estado sumamente enojado: sufrió un infarto, pudo haberse marchado, ¡pudo haber dejado incompleto su libro sobre la Picaresca! A Maravall le indigna tenerse que morir, no sólo porque la vida es gozo, no sólo porque le necesitan todos cuantos le amamos, sino también porque sobre su mesa hay varios libros que él no ignora que es su obligación escribir. ¿Pero cómo, un infarto? ¡Hasta ahí podríamos llegar! Y entonces sobrevive a un infarto tras otro, apartándolos como a moscas, fastidiado, y va dejando a nuestra sed su prodigioso estudio sobre las Comunidades de Castilla, su mirada revelatoria, estereofónica, sobre el contexto social de *La Celestina*, su método genial de interrogar la Historia averiguándole sus procesos de formación de las mentalidades, su convicción de que la España moderna en su totalidad es ininteligible sin el análisis profundo de la estructura histórica de la cultura del Barroco... Y ahora está un poco fatigado. Convalece de su reciente infarto, de su reciente enojo, nos ofrece por enésima vez algo en una bandeja, sonríe cortésmente cuando le decimos que no, sonríe alegremente cuando tomamos algo y lo comemos, y se sienta ante el ventanal... Y es ahora cuando advierto que la dorada luz que declina su oro enmarca la cabeza de Maravall en una especie de tiempo machadiano; es entonces cuando comprendo, viendo su rostro en luz, que Maravall ya no es anciano, sino eterno; es entonces cuando comprendo que esta tarde, suavemente rotunda, deslizada, va a quedarse a vivir conmigo y que si alguna vez la cuento, vendrán en la memoria, como una guía y a la vez una síntesis, unas palabras de Machado: Tarde tranquila, casi con placidez de alma.



Oh mayo, cuánto junio en esta luz

Vinimos hacia las siete de la tarde. Mari Carmen Iglesias, María Teresa y Maravall nos esperaban. Nos esperaban con una luz de mayo que atravesaba el ventanal. «¡Oh luna, cuánto abril!», dijo un lírico castellano y solar. Oh mayo, cuánto junio en esta luz. Allí, tras la ventana grande, brillan, dichosas de renacimiento, las hojas de los árboles del Rectorado. Un poco más allá, el campanario de la iglesia de la Ciudad Universitaria divide en dos la línea del machadiano Guadarrama. Una calma de fruta adormecida calla sonoramente en ese espacio mago al que los límites de la ventana convierten en el cuadro prodigioso que hubiera pintado Velázquez, el artista del tiempo. Aquí, dentro, charlamos, afelpados en la felicidad (el maestro convalece, proyecta, nos ofrece cerveza, sonríe: esto, esta escena, sábelo bien, aprendiz de poeta, es la felicidad, es la ventura). Miro lo que me ofrece esa ventana: paisaje, sí; y cultura. Ya la palabra Guadarrama nos llega siempre de la mano de un gigantesco artista. Nos trae también ese vocablo, Guadarrama, la memoria de uno de los errores más desmesurados de la historia de la desmesurada España. Ahí combatieron, sufrieron y murieron los españoles. Ahora el paisaje, como un óleo animado que hubieran culminado juntos don Antonio Machado y Diego de Velázquez, parece perdonarnos a todos, untándonos piedad en las remotas cicatrices. Piadosamente, creo, el joven Maravall debió de entrar en el estudio de la Historia. Antes, primero, para haber comenzado rectamente una vida de intensidad y de servicio, había sido poeta. Entretanto, iba aprendiendo a preguntar sobre las leyes y los asuntos de los hombres, iba ampliando su formación jurídica. Se preguntó, quizá, qué es en verdad el instrumento del Derecho como medio de ordenación de la vida pública. Tal vez previendo oscuramente no ya sólo un disfrute eterno, sino una eterna ayuda, comienza a devorar a los clásicos españoles. Los sabios no leen libros: los devoran. Los estrujan como a limones. Cuando estalla la guerra civil española (una más, pobre España), Maravall, desconcertado de dolor, interroga al pasado. Descubre las raíces del drama de la profunda discordia nacional y, a la vez, descubre —o mejor dicho: elige— a la historiografía como profesora de ser, como maestra de la vida, como medicina social. En Maravall el trabajo de historiador comporta a la misericordia.

Este joven anciano que nos ofrece cigarrillos en esta tarde luminosa, dubitativa entre la calma sagrada y la ardentía de un verano que ya se anuncia —los visillos están corridos todavía—, entró a las bibliotecas no a informarse, sino a saber: la diferencia es la que existe entre un erudito y un sabio. El sabio es las dos cosas a la vez, el erudito no. Tiene el sabio dos formas de la sed de que carece el erudito: compasión y esperanza. El erudito es necesario; el sabio, imprescindible. El erudito reúne, el sabio anima. El erudito aporta, el sabio mueve. El erudito, cuando lo es muy grande, diagnostica los daños, los enumera, hasta los nombra; el sabio se compadece y se exaspera. En Maravall, una de las personas más exquisitas, más corteses de que pueda enorgullecerse la cortesía española, irrumpe a veces el fragor de la indignación: un estallido de la misericordia. La compasión tiene momentos de violenta virilidad. ¿Cuántos años hace ya que disfruto el privilegio del trato cotidiano con nuestro profesor? Siempre nos trae hasta el despacho

una modestia caudalosa que ampara a su figura frágil. Nos habla del presente, en donde vemos, cuando él nos lo relata, diversos y sucesivos siglos de raíces; nos habla del pasado, en donde vemos las huellas dactilares de sucesos remotos que son nuestros contemporáneos, y siempre nos enseña de un modo clandestino, sin que nos demos cuenta, con suavidad, con cortesía (¿con ternura, tal vez? ¡somos tan ignorantes y él nos quiere!) Pero de pronto, un día, llega con un poco de furia aminorando la quietud apacible de su rostro, agitando un periódico en la mano: «¿Ha visto usted? ¡Es indignante!» Nos cuenta ese asunto indignante y vemos que, en efecto, lo es. Y vemos algo más: ese suceso es indignante porque obstruye la convivencia, porque atenta contra nuestra comunidad. Maravall, que conoce el historial médico de la criatura que somos en tanto que comunidad (pero es que, además, no es posible ser sino en comunidad), que conoce, por ejemplo, todas las enfermedades de nuestra infancia y el estrago que padecieron nuestros padres (es decir, que conoce cuánto sufriera el tiempo del Barroco, cuánto sufrieron el Renacimiento y la Baja Edad Media), llega con el periódico: «¿Ha visto? ¿Ha visto? ¡Mírelo, es intolerable!» Es, en efecto, intolerable. Un hombre que eligió, desde la compasión, acosar la ignorancia, un ciudadano que agrandó la historiografía porque estaba a su vez agrandado por la piedad, no puede tolerar tanto error, tanta frivolidad, tanta inconsciencia, tanta maldad. Tanta ignorancia. ¿Habéis visto cómo lo hacen feliz los jóvenes que estudian, que trabajan, que acorralan la ignorancia española? El sabe que el saber es compasivo, profesoral, formativo, dinámico. El sabe que el saber exorciza las lacras, los demonios, los males que nos infestan todavía desde la boca oscura de los siglos. Ve a algún muchacho interrogando entre libros, investigando un tema, afanoso por conocer, y piensa: Quizá alcance una buena erudición, y si además tiene piedad hacia la desventura de los hombres, quizá alcance a ser sabio, y entonces el error y el horror tendrán un adversario más... Lo que hay en Maravall de lector atentísimo de la Ilustración es justamente eso: su pasión rigurosa por la conquista de la felicidad. Pero para los ilustrados la felicidad era un programa (en España, algo paternalista y escasamente realizable) y para Maravall es un desasosiego. A veces he confundido su atención por Moratín o Jovellanos o Feijóo: Maravall es un ilustrado, pensaba. Ciertamente. Pero además es un romántico que encubre su pasión revolucionaria con la calma del hombre tolerante y con la vastísima espesura de todos sus saberes postrománticos; pero que a veces, con un periódico en la mano, con un furor desfigurado sobre su rostro donde todo lo ordena la paciencia, abre la puerta y románticamente exclama: «¿Ha visto usted, lo ha visto? ¡Esto es intolerable!» Y es entonces cuando le enferma un poco el corazón. Un día su compasión (¿hay una forma de inteligencia, en el historiador, más firme y laboriosa que la misericordia?) puede matarlo. Su indignada piedad puede matarlo un día. Hace poco ha sobrevivido a un infarto: ¡es que tiene tanto que hacer! Esta tarde, en medio de esta luz, convalece. El doctor Vega Díaz ha sido severo con él: le ha ordenado convalecer. Maravall le obedece sólo hasta cierto punto: no deja de levantarse, acercarnos la bandeja, bebidas, no deja de moverse entre la luz, esta luz machadiana que Guadarrama introduce por la ventana para que la toquemos, para que casi la toquemos mientras miramos al maestro, lo escuchamos, le hablamos. El nos son-



ríe, convaleciente, frágil, dorado en esta luz, y en la luz propia, «mientras le sale afuera la luz del corazón». Oh mayo, cuánto junio en esta luz.

La soledad del historiador de fondo

Cuánto julio de luz, cuánta cosecha. Ya dos veces he usado a la palabra *frágil.* Esa palabra no es adecuada a Maravall. El profesor es exquisito, cardiópata, compasivo, cortés. Pero no es frágil. Al contrario: es proteico. Sus libros (muchos libros) levantan un corpus cultural en donde, además de un impetuoso esfuerzo de información historiográfica, de laborioso e incesante crecimiento de archivo, concurren vastos y puntuales saberes sociológicos, políticos, jurídicos, económicos, pictóricos, literarios, filosóficos, etnográficos, científicos, anatómicos, matemáticos, arqueológicos. Tanto como un historiador es un antropólogo de la cultura. Un antropólogo social. Ha visto —y ha «escuchado»— todo un devenir cultural. Ha leído —y escuchado— todo aquello que los antepasados nos han dejado escrito sobre la realidad española. Es un especialista, por ejemplo, en historia mediterránea: porque la múltiple agitación cultural mediterránea determina la cultura española. ¿Frágil? Cuando más, solitario. Por supuesto, tuvo maestros (siempre nos habla de ellos; a veces, inclusive, asegura haber aprendido de un discípulo suyo, de algún joven sociólogo, de algún joven poeta), pero ¿tuvo escuela? ¿No es coherente imaginar a Maravall solitario durante décadas? «La soledad del corredor de fondo». La soledad del historiador de fondo. Cuando asumió la dirección de *Cuadernos Hispanoamericanos,* uno de los trabajos que con más amor realizó por entonces en la revista fue la edición de un voluminoso homenaje a don Ramón Menéndez Pidal. ¿Es Maravall discípulo de don Ramón? Maravall es discípulo de todos, sin dejar de ser un solitario. La obra de Maravall, ¿prosigue a don Ramón? Más apropiado es decir: lo desborda. Don Ramón es lujuriosamente castellanista. Maravall, además, vastamente mediterráneo. Hay un instante (dura décadas) en el que nuestra historiografía se nuclea alrededor de dos importantes etapas de la historia española; en el origen de una de esas etapas se encuentran los judíos; en el origen de la otra, permanecen los árabes. España, así, se va explicando con la impronta judía, o con la impronta árabe. ¿Es una simplificación? Prodigiosa, tal vez, pero lo es. Solitario, silencioso, Maravall se enfrenta a ambos métodos con cortés energía. Elige articular una historia social de las mentalidades. El «carácter» racial es solamente uno tan sólo, y no el más importante, de los datos a manejar hacia la comprensión del tiempo histórico y de la arquitectura civil; más le interesa el conjunto de ideas y hechos que configuran el carácter cambiante de una etapa o de otra de la vida social. Pacientemente, inexorablemente —un corredor de fondo en soledad— pasa revista a las metodologías historiográficas europeas y advierte que, tras la revolución científica, la historiografía puede —y debe— alcanzar a ser una ciencia positiva. Reclama el estudio del espacio y del tiempo histórico y la puesta al día incluso de la terminología historiográfica. Inaugura el concepto de *conjunto* histórico. En 1958 *(Teoría del saber histórico)* define su método propio y anuncia ya el rigor con que más tarde va a estudiar las «mentalidades».

¿Más tarde? Lo que ha de ser una metodología hace ya tiempo que fuera una intuición. En 1944 —valoremos la fecha—, en su *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*, tiene el arrojo de señalar, contra corriente, no el imperio: la decadencia en el Siglo de Oro; poco después, para inteligir correctamente la aventura —extraordinaria— del siglo XVII, interroga al Renacimiento y estudia la Edad Media española; en *El concepto de España en la Edad Media* (1954) el saber primordial del historiador se resume en una pregunta: *¿Qué* es la España de la Edad Media? En el énfasis de esa pregunta está implícita la atención por el estudio de las mentalidades como dinámica que reúne el pasado con el presente y que junta los hechos históricos a su significación social. No es fortuito que, tras editar en el mismo año (1960) una averiguación sobre el pensamiento político del Renacimiento, a través de la figura de Carlos V, y un estudio sobre Velázquez, el retratista de la decadencia (libro que abre una vía de investigación para la historiografía social: la lectura del lienzo como interpretación morosa de un tiempo histórico agitado), Maravall, sucesiva y rápidamente, publique varias obras maestras en las cuales el protagonista es el estudio de las mentalidades. Aquí ya Maravall, clara, resuelta, definitivamente (y todavía solitariamente) hace historiografía de los hechos y del tiempo dinámicos, del espacio dinámico: hace historia social de las mentalidades. En su libro sobre las Comunidades de Castilla (1963) refuta anteriores e insuficientes concepciones del historiar, replantea el tema de manera a la vez original y revelativa y encuentra en el hecho estudiado el inicio de la modernidad. El subtítulo de ese libro (*... una primera revolución moderna*) será, a la vez, discutido e indiscutible. En el siguiente año publicará el que quizá sea el mejor libro de sociología de la literatura aparecido en nuestro idioma: *El mundo social de La Celestina*; sitúa ese análisis en su conjunto histórico: la presencia, aún, de la Edad Media en el Renacimiento y el inicio de la mentalidad barroca. Con el método de Maravall (poco después será una escuela) la historiografía ya no es únicamente la interrogación del pasado, y ni siquiera el escarmiento del presente; es algo más: es la mirada que descubre en los hechos históricos unas constantes que los relacionan y una dinámica que los origina y los mueve. Por otra parte, esa mirada ya no es selectiva —y mucho menos arbitraria—: es totalizadora. Así, es la historia entera de España lo que sirve de basamento al estudio de cada suceso parcial: y es así como descubrimos que el suceso parcial no existe, excepto en la pereza o el error del investigador. Cuando en su libro posterior, *Antiguos y modernos*, advirtamos la trascendencia del estudio de la mentalidad barroca para iniciar la comprensión de la España moderna, e incluso de nuestro actual rostro civil (en una breve joya posterior, *Teatro y literatura en la sociedad barroca*, aparecerá el embrión de una interpretación extraordinaria: si en el Renacimiento la cultura española es una cultura de élites, el Barroco es una cultura de masas, con todo su fragor político y su cortejo de manipulaciones y alienaciones provocadas desde un Poder que ya maneja los medios de expresión cultural como instrumento de difusión de la ideología dominante), cuando, en *Antiguos y modernos*, repito, descubramos la trascendencia y la movilidad de la mentalidad barroca, y cómo ésta impregna y moviliza a la modernidad, en cuyo proceso todavía se agita la actualidad española, comprenderemos que Maravall, pacientemente, ha efectuado un trabajo titánico y ha desbordado su profesión de historiador para entregarnos la fortuna, el alivio y la desazón de saber que estamos en presencia de un sabio. Y lo que



fue su soledad se ha convertido en una escuela. ¿Qué tiene usted que agradecernos, Maravall? ¿Por qué una vez y otra, sin cesar, nos ofrece de una bandeja?

Todo en paz, en su pausa

Pero ahora Maravall está sentado, apacible, cerca del ventanal. Hará ya cosa de una hora que descorrimos los visillos, la tarde se fue retirando con el índice sobre los labios, y nosotros, obedientes al cambio de la luz, hablamos con la voz más baja. Antes, con la luz fuerte del sol firme, hablábamos más alto; más tarde, con la luz eléctrica, hablaremos más alto; pero ahora, mientras dura este raro prodigio de una luz que tiene padre y madre —el día y la noche—, mientras dura esta penumbra en luz, esta luz que se despide delicada como una dama, hemos arrodillado el volumen de nuestra voz, y casi susurramos. Incluso el vaso: al dejarlo sobre la mesa, lo hacemos con mayor cuidado, para no agrietar el silencio. Todo es más interior, y nosotros también lo somos, como la tarde en sombra. Don Diego de Velázquez debe de estar soñándonos. Don Antonio Machado puede estar escuchando este rumor de ruidos leves y de palabras íntimas, presididos por el latido del corazón convaleciente del maestro. Está sentado Maravall ahora. Nos habla suavemente, copiosamente, magistralmente y casi silenciosamente. Está sentado junto al ventanal, muy cerca de él, al contraluz a de esta tarde dichosa: la penumbra atraviesa el cristal y le toca los hombros, pero respeta en él el blancor de las manos, la claridad del rostro y la sonrisa sucesiva. Tengo de pronto la sensación de que esta realidad es también un recuerdo, de que estoy habitando en un recuerdo; de que recuerdo cada gesto, cada palabra, conforme se producen. ¿Este era, pues, el tiempo machadiano? Poder tocarme con mis manos y no ignorar que, al mismo tiempo, estamos dentro de un espejo. Es una sensación iluminada, a la vez misteriosa y tangible, casi escalofriante en su sencillez repentina: la sensación de ser, al mismo tiempo, realidad y memoria. No se ha quedado quieto el tiempo: alarga las manos y apacigua, acaricia, el ritmo del instante. De repente, todos somos Velázquez, todos somos Machado, y esta escena, este espejo en el que habitamos, se ha sentado a posar. En el centro (más no en el centro físico, no al centro del espacio: en el centro de esta intimidad, de esta pausa), Maravall, con la figura ya en penumbra, nos habla o nos conduce; nosotros escuchamos o descubrimos. Y todo está posando. Hasta la voz muy tenue de Maravall, en el aire, sueña muy bajo, pero un poco más, para dar tiempo a que el tiempo la transforme en un poco de tiempo. Súbitamente entiendo hasta qué punto soy mi realidad y mi memoria. Miro la voz de Maravall (este hombre que nos viene diciendo desde hace muchos años que la historia es la realidad de la memoria y la memoria de la realidad), miro su rostro ya en penumbra, miro la casi noche que empuja suavemente el ventanal, siento una alegría secreta, vegetal, lentísima, y comprendo que cuando recuerde estas horas, cuando evoque este contraluz, las palabras de un inmenso español («Tarde tranquila...») me ayudarán a relatar la tarde que pasé en la casa de otro inmenso español; las magas horas que fueron pudorosamente formando una tarde tranquila. Casi con placidez de alma. Un raro instante atónito, sigiloso, que varios seres no podrán —ni querrán— olvidar.

★

Nunca olvidé esa tarde. Nunca la olvidaré. Escribí las páginas en que la relataba —esas páginas que anteceden— en el verano de 1983, a petición de Mari Carmen Iglesias y con destino a un homenaje de la Universidad Complutense de Madrid al profesor Maravall. Se publicaron en 1985. Las reproduzco ahora, aquí, en este homenaje a Maravall que la Revista que él tantos años dirigiera le dedica hoy con orgullo y tristeza. Veintidós años dirigió y luego presidió Maravall esta Revista. Otros tantos disfruté de su magisterio y de su compañía. Gozar durante tantos años de la proximidad cotidiana de un sabio y del cariño y la solidaridad de un hombre extraordinario ha sido una de las más grandes fortunas que me ha deparado la vida. No puedo aquí contar con pormenor esa fortuna: ese relato reclamaría la extensión no de un artículo sino de un volumen. Una de las primeras lecciones sigilosas que recibí de él es esta: un escritor no debe escatimarse, y menos cuando se encuentra ante un gran tema. He dicho «sigilosas»: un día, encontrándome yo necesitado de documentación sobre la historia social de la Andalucía de los siglos modernos (quería escribir unas cuartillas sobre el origen y el desarrollo de los cantes flamencos), le pedí a Maravall orientación para seleccionar bibliografía. Sobre la marcha y de memoria me hizo anotar una decena de volúmenes. Luego, durante un tiempo, y como conocía sobre qué tema yo me preparaba a escribir (el flamenco, su contexto social, la historia de los gitanos españoles), el maestro Maravall solía dejar sobre mi mesa fichas sobre los temas que a mí me interesaban: él frecuentaba las bibliotecas y la Hemeroteca y, cuando hallaba un texto que consideraba de utilidad para mi investigación, tomaba nota de la referencia bibliográfica, o copiaba el pasaje, y en fichas manuscritas me entregaba esa ayuda (y también: esa incitación a trabajar con seriedad). De esta manera «sigilosa», Maravall me iba invitando a no volar sobre mi tema, sino a convivir con él, a historiarlo. Así lo fui haciendo. Leí muchos libros —algunos, por él recomendados—, los fiché, guardé las fichas ordenadas, leí más libros, encontré documentos, me engolfé en la penumbra de las bibliotecas y en las ramificaciones casi infinitas que en cada tema nacen. Y un día, con mi fichero rebosante, me puse a redactar: lo que en su origen había sido el propósito de redactar un artículo de cuarenta o cincuenta páginas acabó convertido en mil folios**. Lo repito: un escritor no debe escatimarse, y menos cuando se encuentra ante un gran tema. ¿Cómo podría yo, entonces, despachar en unas cuartillas la historia de mi amistad con Maravall, la historia de su permanente saber humano e intelectual gravitando sobre el tejido de mis conocimientos, pero también sobre mi alma? ¿Cómo dedicar a ese tema, a ese gran hombre y a tantos años de fortuna, las meras horas de un fin de semana? Me parecería un poco inmoral. Debo ahora, pues, tener paciencia, no quemar en unas cuartillas una historia de amistad y de magisterio para mí tan enriquecedora, y esperar que la vida me ofrezca el tiempo justo que Maravall de mí requiere y se merece. Alguna vez he de contar todos aquellos años que llamo de fortuna. Ahora quiero contar la prueba —una prueba estremecedora, misteriosa— de que todos aquellos años en su cercanía acabarían siendo para mí algo parecido a un prodigio. En ese prodigio —ahora, muerto ya Maravall— no está ausente la pena.*

* Homenaje a José Antonio Maravall. *Tres vols. Varios autores. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid, 1985.*

** Memoria del flamenco. *Dos vols. Espasa-Calpe, Madrid 1977. Nueva edición: Espasa-Calpe, 1987.*

«Muerto ya Maravall...»: son palabras inexplicables. Yo las he escrito, pero no las entiendo. Sé que la muerte se nos lleva a todos, pero ese suceso es ininteligible. Maravall fue víctima de varios infartos de miocardio. En «Contraluz» lo vemos convaleciendo de uno de ellos. Se recuperó de él y continuó trabajando. Concluyó su extraordinario libro sobre La Picaresca. *Continuó trabajando, que es tal vez la manera más firme y duradera de vivir, y ninguno de cuantos lo queríamos pensábamos para nada en su muerte. En la madrugada del día 19 de diciembre de 1986, don José Antonio Maravall fue víctima de un nuevo infarto. En pocas horas se recuperó (pareció que se recuperaba). La mañana siguiente lo halló pidiendo a su familia unos libros, algunas fichas: en la clínica, quería continuar trabajando. Alegre, resurrecto otra vez. Pidió a sus hijos y a su esposa que me llamasen para tranquilizarme (cuando supe aquel deseo de mi maestro me sentí indeciblemente orgulloso: me quería tanto como yo a él). No hubo tiempo para avisarme. Esa llamada tranquilizadora no fue posible: el viejo titán malherido fue víctima de otro asalto de la muerte. Fue ése el último asalto. Hacia las doce de la noche, Tulio de Miqueli me llamó desde el diario* ABC *para pedirme una cuartilla rápida: Maravall acababa de morir. Candorosamente, Tulio de Miqueli creyó que yo conocía la noticia. Cuando supo que no, cuando me lo notó en la voz, me pidió disculpas: ¿qué cuartilla iba yo a poder escribir en ese instante? Con mi hija Guadalupe tomé un taxi y fui hasta la clínica. El cadáver de Maravall ya no estaba en la clínica. Fuimos hasta la funeraria. Y allí lo vimos muerto. Su rostro quieto estaba hermoso. Con su hijo José María permanecí esa noche en la funeraria (a María Teresa, la esposa del maestro, sus hijos la habían obligado a retirarse e intentar descansar). Lo acompañé unas horas. Varias veces miré la cara quieta de Maravall (es enigmático: después, nunca lo he recordado muerto: siempre que lo recuerdo nos habla, nos sonríe). Al día siguiente le dimos sepultura en una tarde invernal y lluviosa.*

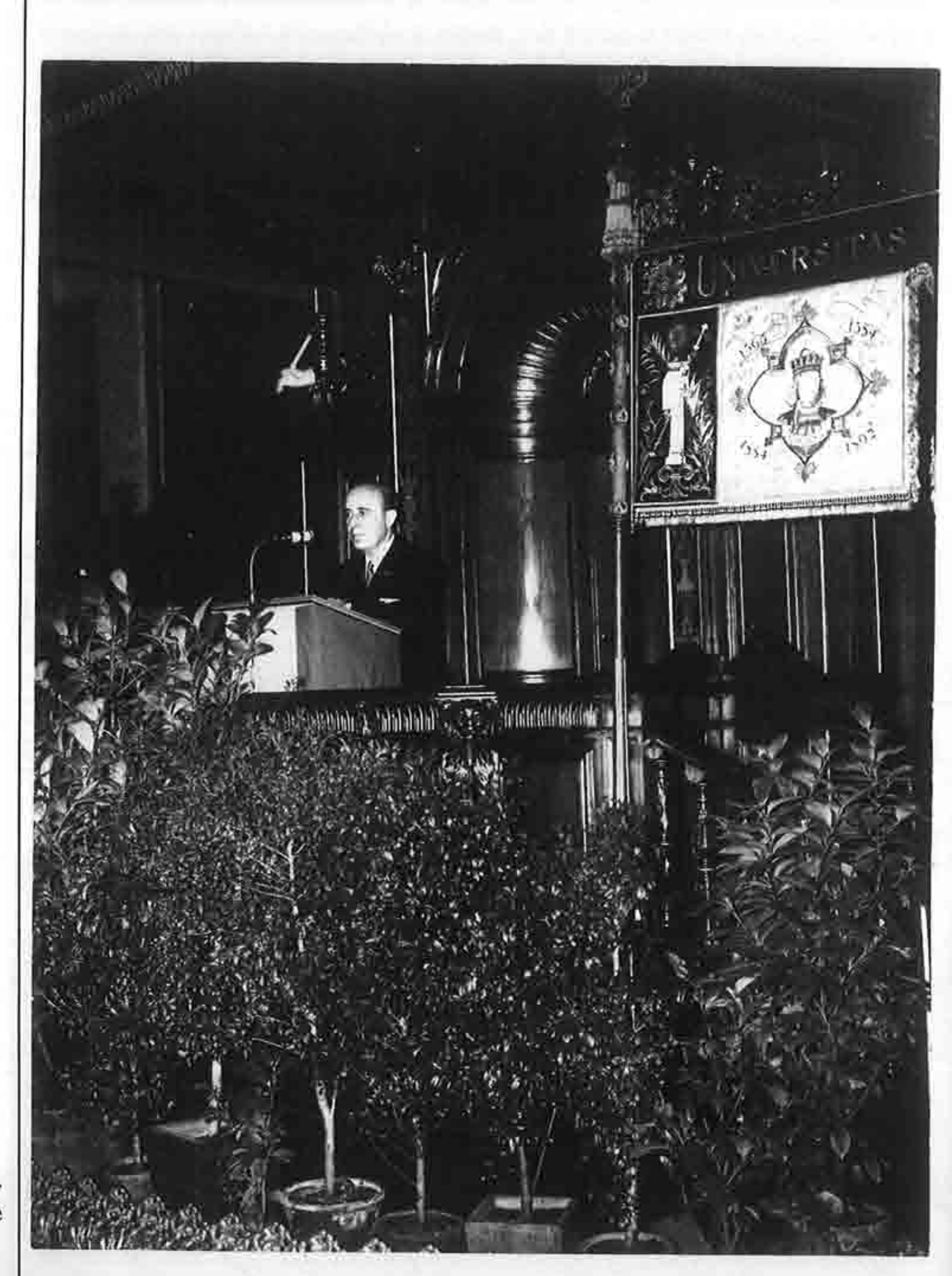
El prodigio a que ya he aludido vino poco después y parece decirnos algo sobre la fragilidad de la muerte. Sabemos cuán frágil es la vida, mas sólo en muy escasos hechos podemos comprobar que también es frágil la muerte. El despacho de Maravall se encontraba a unos metros de distancia del mío y del de la Redacción de Cuadernos Hispanoamericanos, *en el piso segundo del Instituto de Cooperación Iberoamericana. Casi todos los días se encerraba por algún tiempo en su despacho a trabajar, y luego, para hablar del trabajo o comentar algún suceso político o, simplemente, para estar con nosotros charlando (sus charlas solían ser para nosotros casi siempre prodigiosas lecciones de historia o mesuradas y profundas interpretaciones de la vida diaria que se reflejaba en la Prensa), entraba en el despacho de la Redacción. Abría la puerta desde fuera, desde el pasillo, aparecía cortés y afectuoso enmarcado en el hueco de la puerta, la cerraba, entraba, se sentaba en una silla cualquiera y nos acompañaba. Así ocurrió durante años. Se abría la puerta de la Redacción de la Revista y Maravall entraba, se sentaba y nos acompañaba. Llegó a ser una ley, un ritual enriquecedor, una costumbre (en el sentido en que la palabra costumbre alcanza en la poesía de Rilke: «... costumbres... No tenemos bastantes costumbres»). Cuando murió don José Antonio, supimos que teníamos que aprender a prescindir de esa costumbre: él nunca más volvería a abrir aquella puerta. Confiamos en que el tiempo nos ayudaría a enterrar aquella costumbre. Pero en esa costumbre había una dimensión enigmática, que no se dejaba avasallar por la razón. De manera que luego, ya muerto Maravall, cuando*

se abría la puerta de la Redacción, María Antonia Jiménez, Blas Matamoro y yo sentíamos, por un instante avaricioso, ofuscado y leal, que Maravall iba a aparecer por la puerta, para charlar y acompañarnos. Esto, que es prodigioso, no tiene nada de extraordinario. Cualquiera sabe cómo es. Cualquiera que tenga bajo tierra a alguien a quien ha amado. Es, si cabe expresarlo de este modo, un prodigio trivial. Y es muy sencillo de explicar: se trata de la resistencia a prescindir de aquellos seres que nos son necesarios; se trata de la comprobación de que la muerte, en realidad, es frágil. El afecto profundo y la necesidad se hacen cómplices de unas habitaciones, de un espacio determinado, y entonces la muerte se diluye un instante, y se abre una puerta determinada, y él puede regresar, reanudar una charla. Este prodigio, afortunadamente, lo conocemos casi todos. Un espacio y una amistad se juntan, una puerta y un recuerdo se juntan, y de pronto la muerte es frágil: y durante un instante la vida es inmortal. Casi todo el mundo lo sabe. Nosotros lo supimos en aquella Redacción de la Revista. Recién muerto el maestro, ese sobresalto cordial era cosa diaria, repetida, instantánea. También era diaria la decepción de comprobar que quien abría la puerta no era nuestro amigo querido. Después, el tiempo fue espaciando aquellos sobresaltos emocionados y ya no lo aguardábamos siempre que sonaba la puerta. El prodigio, sin desaparecer, adelgazaba.

Un día, mucho tiempo después, los responsables de Cuadernos Hispanoamericanos *nos trasladamos a otro piso del edificio, al quinto piso. La Revista pasó a ocupar despachos recién construidos, en donde, no sólo Maravall: nadie había entrado. María Antonia Jiménez, Blas Matamoro y yo estrenamos esos nuevos despachos. En un piso distinto, con espacios distintos, y con distintas puertas. Aquí trabajamos ahora. En un espacio todavía poco habitado, poco impregnado de los seres que en él vamos dejando parte de nuestra vida. Maravall nunca entró en este espacio. Y sin embargo, ahora, a veces, cuando se abre la puerta, esta puerta distinta, por un instante creo que va a entrar para acompañarnos don José Antonio Maravall: vivo.*

(1989) **Félix Grande**

ASPECTOS DE UNA OBRA



Inaugurando la conmemoración del IV Centenario de Carlos V. Viena, 1958



La aportación de Maravall a la historiografía de la época contemporánea

Ha sido la de José Antonio Maravall Casesnoves una de las tareas historiográficas más acabadas y ricas de todas las registradas hasta el presente por la ciencia española. Desde que el concepto de lo español revistió contornos algo definidos hasta el krausismo y la generación del noventa y ocho, ningún rincón de entidad del pasado hispano fue marginado en sus investigaciones, ni ninguna parcela de importancia dejó de tener presencia en su inmensa y admirable tarea de historiador. Los siglos de la modernidad constituyeron, según es bien sabido, el objetivo preferente de sus incontables artículos, monografías y libros, atentos siempre a la renovación metodológica y a la incorporación de las más recientes aportaciones. La etapa contemporánea se benefició poco de su incansable esfuerzo, si bien en clases y conversaciones atrajera con frecuencia su atención.

De los años setenta arranca su preocupación escrita por la historia del pensamiento español y contemporáneo al consagrar en el homenaje al profesor Aranguren un artículo agudo, pero no excesivamente documentado ni conclusivo acerca de la trayectoria del catolicismo liberal en tierra de la Península: *Sobre los orígenes y sentido del catolicismo liberal en España*, Madrid, 1972, 229-66. Tenemos noticias de que antes de tal fecha, durante su segunda estancia parisina, dictara en la Sorbona un curso sobre otra corriente capital de nuestra historia ideológica reciente, el krausismo. Sería, sin duda, de la mayor importancia que el texto de dichas clases —don José Antonio pergeñaba siempre, en el peor de los casos, sus lecciones y conferencias, a menudo cuidadosamente redactadas— pudiera publicarse en breve tiempo, pues aparte de su segura calidad, el mencionado tema necesita aún de abundantes catas.

En una revista de divulgación histórica dio a la luz el profesor valenciano, a fines de los mencionados años setenta —por él vividos con zozobra e ilusión— páginas escasas pero de innegable interés en orden a la reconstrucción de los primeros estadios del pen-

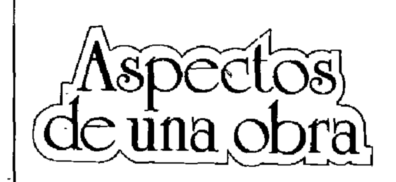
samiento republicano, igualmente menesteroso de una bibliografía sobre los orígenes del movimiento republicano en nuestro país.

En efecto, *Historia 16* (9, 1977, 47-55) dio a la luz «El federalismo español», en el que el sabio profesor, al hilo de una tangencial glosa del libro *Federalismo y reforma social*, de J. J. Trías y A. Elorza, dibujaba a grandes rasgos los orígenes del federalismo en el pensamiento tardoilustrado o preliberal y en las primeras etapas de éste hasta el período esparterista. Análisis bibliográfico, bien se entiende, ya que en la abundante publicística menor, sobre todo, prensa, de la guerra de la Independencia, del Trienio o de la Regencia de la reina gobernadora, mana abundantemente tal teoría federalista. A pesar de su brevedad, los apuntes de Maravall situaban el tema en su exacta coordenada: la de una historia social del pensamiento, como se exponía en los inicios de dicha apretada síntesis al hablarse de los condicionamientos económicos, culturales y políticos del federalismo; y rompiéndose, fuertemente, una lanza por unir el ámbito de la estructura y la superestructura, pues ésta actúa siempre, según su juicio, también como estructura en cualquier situación histórica.

Por diversos conductos fidedignos se tiene constancia del voluminoso material allegado por el autor de *El concepto de España en la Edad Media*, en torno a la sociedad española en la obra de Galdós. Al convertirse el mencionado tema en campo de estudio de su pluma, Maravall demostraba su sensibilidad hacia los núcleos básicos de nuestra historia de las mentalidades; ya que ningún otro universo novelístico de las letras contemporáneas hispanas recoge con mayor propiedad y perspicacia la estructura y funcionamiento de la colectividad hispana. Desconocemos el grado cualitativo de este trabajo inédito del máximo especialista en el análisis de las corrientes políticas e ideológicas del pasado nacional, pero cualquiera que fuera, su puesta a punto para la imprenta rendiría un útil servicio al conocimiento de la etapa canovista, aún también muy indigente en los extremos atinentes a las claves de su organización social.

La crisis finisecular imantó las últimas energías de la portentosa carrera de historiador de José Antonio Maravall. El remolino de ideas, la riqueza inventiva, la búsqueda palpitante de nuevos caminos en el mundo de la cultura y de la vida política hacía de este territorio uno particularmente propenso para que la abastada pluma del profesor valenciano se engolara en una travesía científica de amplio calado que requería la posesión de unos talentos especiales. En la redacción del capítulo consagrado a una de sus figuras más discutidas, Ramiro de Maeztu, le sobrevino la muerte, sin que pudiera dar cima a una obra que quizá sólo él, como decíamos, estaba en condiciones de llevar a término.

Afortunadamente, en los meses anteriores aparecieron valiosas y extensas páginas dedicadas a glosar en esta misma revista «Las transformaciones de la idea de progreso en Miguel de Unamuno». En ellas campeaban la fecundidad y justeza en el tratamiento de una noción historiográfica tan poliédrica y esquiva como la de «progreso», dificultad acentuada por su formación en un escritor como don Miguel, amante de la paradoja y la eutrapelia y de tan meándrico recorrido intelectual. «Como hemos ido viendo a lo largo de esta exposición, al principio de la obra unamunesca se hablaba de progreso técnico, económico, material. Basándose en una concepción de la vida social que recoge en ciertos momentos una inspiración marxista, se afianza su idea de progreso en un plano social y que-



dará marcada hasta mucho después una visión de la Historia de carácter progresivo que impulsa la marcha de los pueblos. El protagonismo del elemento dramático y de la noción de cambio, aunque sea surgiendo del fondo de la intrahistoria —que nunca es repetición, nunca mera reiteración— le hace buscar en una segunda fase la idea de un progreso, ni adelante ni hacia arriba, sino hacia adentro. Esto supone la larga etapa de la idea de progreso espiritual, y, con éste, al cobrar tan alto valor la idea de civilización o mejor —como él advierte— de civilidad, aparece el concepto de progreso civil. Todavía llegará a poner un último esfuerzo en ligar de algún modo el progreso y la religión, todo ello, entrecortado por fases pasajeras de repudio del progreso, de odio al mismo, lo que viene a poner al descubierto el peso de lo que significa para él. Tal vez por eso es tan grande el número de sus obras mayores, de sus ensayos, de sus artículos periodísticos en los que la voz progreso aparece y se repite. Y sin embargo, he acabado pensando que no hay una aportación unamunesca válida y objetiva a la concepción del mismo. Tal vez porque para Unamuno, en cualquiera de sus formas, el progreso es una experiencia, variable como el ámbito en que se da, del sentimiento trágico de la vida o mejor del sentimiento trágico del tiempo que se vive. No le queda espacio para analizarlo, estudiarlo, interpretarlo como una idea objetivada.» *(Cuadernos Hispanoamericanos,* 440-1, 1987, 160-1).

Tras la lectura del mencionado artículo se acrecentaba el ansia porque el autor nos diera en corto plazo una nueva entrega de su magna síntesis. No ha sido así; aunque es presumible que todavía salga de las prensas algún nuevo trabajo pendiente de edición a la hora de su fallecimiento. Pero ello sólo servirá para lamentar aún más la desaparición de uno de los más relevantes intelectuales españoles del siglo XX.

Ésta es también, en efecto, otra de las facetas que deberían contemplarse en su estimación como contemporaneísta. Ya en plena juventud, Maravall colaboraba en el diario *El Sol* o en publicaciones tales como *Cruz y Raya* y *Revista de Occidente,* en donde manifestó una notable sensibilidad por todas las inquietudes de los albores de los años treinta, tan penetrados de esperanzas y temores. Pasada la guerra, su colaboración en revistas de indudable valor cultural como *Escorial,* así como en periódicos, sobre todo, en el madrileño *Arriba,* se hizo más asidua, escrutando con sagacidad algunas de las líneas de fuerza que informaban los nuevos tiempos. El pensamiento joseantoniano, el cambio de ejes provocado por el triunfo nazi en 1940 y otras cuestiones de candente actualidad en aquel entonces como, por ejemplo, la ley sindical, cobraron en su pluma rango intelectual y decoro literario por su tratamiento riguroso, si bien discutible, como es lógico.

El periodismo era una de sus vocaciones secretas, pues nunca abandonaría el deseo de conversar con sus coetáneos sobre las preocupaciones e inquietudes del momento. «Hacer periodismo no exige servir una necesidad propia. Pero pide, desde luego, como todo operario de la cultura, un trabajo formal en la ejecución de su oficio. El escritor labora también, cumple con todo esfuerzo su misión de trabajar duramente su obra, y ello, ante todo, para que con esos medios salga contrastado y fortificado con más firme rigor lo que su necesidad vital le da. Escribir es necesitar sacarse por el canal de las palabras lo que la vida hace nacer en el fondo del hombre. Todo cuanto en los hombres vale con el valor superior de su vida, tiene la misma y única raíz: necesidad. Cuando no se siente la necesidad vital, sangrante, de escribir; cuando, además, el esfuerzo de un trabajo rigu-

roso y creador falta, entonces el deporte de ir hilando palabras sucesivamente una tras otra, es pura caligrafía que no trasciende de las cuartillas.» (Maravall, J. A., «Necesidad y política del escribir», «*Revista de Occidente*» 69, 1987). Aparecido en la misma revista en el número 129 de 1934.

A su regreso de la fructífera etapa francesa, la inolvidable revista *Cuadernos para el Diálogo* le ofreció su tribuna, ocupada en ocasiones por Maravall con su incisividad habitual. Por las mismas fechas, la reaparecida *Revista de Occidente* le sirvió también para acercarse a temas y cuestiones de palpitante actualidad, como, por ejemplo, la existencia o no de unos caracteres nacionales específicos de cada gran pueblo de la historia. Acaso con excesiva contundencia el por aquel entonces catedrático de Madrid diera por conclusa la polémica acerca del asunto con una cerrada posición negativa. «Hoy, en general, la apelación al "carácter nacional" y al uso de estereotipos en la política es una manifestación de sociedad quietista, estática, sirve a una ideología conservadora» («Sobre el mito de los caracteres nacionales». *Revista de Occidente,* 3, 1963, 274).

Pero por muchas que sean las armas dialécticas y las argumentaciones en punto a demostrar la nocividad intelectual del proceso que nos ocupa, seguirá en pie su existencia, al menos en el terreno de lo cuestionable: «¿Cómo no recordar esta hora al leer que los caracteres nacionales son un mito? Cítense autores, acumúlense estadísticas, adúzcanse datos y experiencias de laboratorio, y los caracteres nacionales seguirán incólumes, no en el mito, sino en la realidad... Si comparamos la psicología de los pueblos a una luz que se quiebra en colores y matices, no podrá observar nada el ciego, y sólo podrá observar poco el daltónico. Hay ciegos y hay daltónicos inteligentísimos; pero harían mal en meterse a pintores; y peor todavía en negar la existencia del color y del arte pictórico» (Madariaga, S. de, *Obras escogidas,* Buenos Aires, 1972, 881-82).

Con señas de identidad remontables hasta la época bajomedieval, es sabido cómo la acuñación estereotipada de los caracteres de los pueblos se verificó en el siglo pasado al socaire de la hipostasía alcanzada por el culto a la nación. Nos encontramos, pues, ante un concepto claramente histórico. Como decíamos, mucho antes de la Revolución Francesa y el romanticismo ya existía, aunque con una connotación más cultural que política. Nuestro mejor conocedor de la historia del pensamiento europeo, el mismo Maravall, ha señalado así cómo ya en la Edad Media nos encontramos con una cierta noción del «ser» de España perdurable hasta el albor de los tiempos modernos y que contribuiría a propiciar el advenimiento de los Reyes Católicos (Cfr. *El concepto de España en la Edad Media,* Madrid, 1964, en especial 479 y ss.). En el mismo terreno, otro brillante estudioso de las corrientes intelectuales de la España moderna y contemporánea, José María Jover, subrayaría en su primer libro cómo, a despecho de las raíces nacionales de las grandes monarquías europeas, en plena lucha por la hegemonía continental, mediados los años treinta del XVII, los propagandistas de las tesis españolas no fundamentaban la validez de éstas en estrechos criterios casticistas. Al igual ocurriría a lo largo de casi todo el Setecientos, con sus antagonismos internacionales. La centuria posterior vio alzar el telón sobre una realidad distinta. Sus historiadores pretendieron descubrir en la nación cuyo pretérito investigaban una peculiaridad a la vez constante en el tiempo y destinada a grabar con fuerza su porvenir.



Mas no es cosa de dilatar en exceso esta incursión por un tema, desde luego, de capital importancia para la profundización de muchos debates sociológicos e historiográficos. Nos interesa tan sólo dejar constancia de que tiempo adelante el propio Maravall volvería sobre él con unas afirmaciones plenamente suscribibles. «Lo que ha sido o es un pueblo, lo que ha sido o es un grupo, frecuentemente se convierte en objeto de una pesquisa pseudohistórica o pseudopsicológica, realizada por ensayistas de varia naturaleza que suponen haber penetrado místicamente en el recinto psíquico último que guarda la fuente del carácter y de la historia de cada pueblo. Personalmente, me he negado siempre a aceptar que un hontanar de originalidad brote en cada pueblo y haga vivir la planta de su autenticidad. O lo que es equivalente, a comparar con unos caracteres permanentes lo que ese pueblo habría hecho con las normas vinculantes de su ser original. Un pueblo, cada pueblo, es lo que asimila, lo que hereda y lo que reelabora, de todas las partes, de todos los países y gentes, de todas las culturas y de todos los repertorios de valores con los que se ha rozado en su existencia y sobre los cuales se ha disparado su voluntad» (Maravall, J. A., «Cómo he visto y sigo viendo nuestros "Cuadernos"», *Cuadernos Hispanoamericanos,* 400 (1983), 51-52).

Pero, al margen de recaladas y estancias más o menos dilatadas y sugerentes en el campo de la historiografía de la contemporaneidad, la aportación de Maravall en este terreno radica esencialmente en la originalidad del enfoque que presidió su análisis. Adentrados con vacilaciones y tropiezos por la geografía de la historia social y, más concretamente, de la historia de las mentalidades, los contemporaneístas atraídos por dicha temática carecían del instrumento adecuado, conforme puede comprobarse con un somero repaso a la mayor parte de sus publicaciones, desfondadas metodológicamente y poco esclarecedoras.

Las catas de Maravall señalaron el buen camino, al mostrarles que, sin un rico bagaje cultural y sin un elevado nivel de conocimientos interdisciplinares en las ciencias sociales, resultaba imposible dar el salto cualitativo de la antigua historia interna o de la cultura, tal y como la concibiera Voltaire, a la de la reconstrucción del universo mental de los diferentes actores del hecho histórico. En un artículo indispensable para el conocimiento de la personalidad científica del egregio historiador, éste explicaba todo lo que de dicha concepción debía al magisterio orteguiano: «Mi lectura de esta obra, *La Historia como sistema,* en la que hay un cierto desplazamiento del enfoque, poniéndose en ella de relieve la singularidad, la individualidad de los hechos históricos considerados como propio objeto del conocimiento de la Historia; probablemente, tanto como esto, el hecho de que la situación social del momento propiciaba la visión del vacilante individuo titular del azar (desde el electrón al jefe de un inmenso imperio), acompañadas estas circunstancias de una temporada de atención especial a la línea Dilthey- Meinecke, me hicieron caer en un nominalismo histórico que pudo ser grave. Pienso que la aproximación que mis primeros estudios jurídicos me proporcionaron a la teoría política y a la teoría de la sociedad, a la historia del pensamiento político, y a la historia económica y la historia social (que asimilaron, como hacía falta, discutieron y pasaron más allá del análisis histórico de Marx). Las aportaciones de tales ciencias que empezaban a desarrollarse entre nosotros, contribuyeron a sacarme del atolladero. Una estancia de varios años en París,

me hizo fácil entrar en contacto con la obra de L. Febvre, más con la parte teórica que con la historiográfica, y ello me llevó al camino que, en definitiva, he recorrido, como historiador. En los comienzos de esa nueva etapa, una relectura de antiguas obras de Ortega hizo que saltaran ante mis ojos, en las páginas de *El tema de nuestro tiempo* y del largo ensayo sobre «Historiología», los conceptos de «constantes relativas y absolutas», de «leyes históricas», etc., etc.

Seguramente, Ortega no mantendría hoy esta terminología, que se remonta a sus escritos de los años veinte, y, en cambio, por otra parte se aproximaría más a conceptos que quedaran cercanos a tales vocablos, mas alejándose de expresiones de inspiración demasiado historicista (quiero decir, del puro nominalismo de los hechos históricos). De todos modos, a mí, a mediados de los años cuarenta, me sirvieron para incitarme a buscar conceptos de «conjuntos», a buscar una historia de «estructuras» (dinámicas, diacrónicas) en relación con lo cual cobran su valor la interpretación, la teoría, la hipótesis; una historia en fin que abandona el relato, y opta por la interpretación (sometida a las formas que en este caso son posibles de «verificación»), describiendo procesos estructurales. Una historia que no pretende agotar con ello todo el trabajo que se acumula en el taller del historiador, pero que reconoce como una tarea básica la de aquella investigación que se ocupa de establecer el repertorio de creencias de una época sistematizándolas en torno a unas creencias-eje. Cada vez el libro *Ideas y creencias* me interesa más decididamente. Si ya antes había hablado de que un pueblo es su ideario, si había advertido que las épocas se diferencian por la estructura y funcionamiento de las mentes, de manera que ello ha de venir a ser el objeto de la historia (II, 486), es en ese mencionado librote suyo, como él lo llamaba, donde descubre ya permanente esa capa de la historia, cuya investigación permitirá elevarlo a un conocimiento científico: el historiador lo primero que necesita es averiguar el «sistema de creencias de una época». Esta concepción obliga a crear nuevos métodos y nuevas técnicas en historia (V. 500). Esto se escribió en 1940. Siete años después, L. Febvre declaraba que establecer el *outillage mental* de una época era tarea historiográfica por excelencia. Y desde entonces el trabajo ha marchado en esa dirección y la «historia social de las mentalidades» ha cobrado carta de naturaleza. Para un trabajo historiográfico que necesita de una consistente base teórica, creo que disponer del libro *Ideas y creencias* ha sido un hecho decisivo». («Una experiencia personal de la obra de Ortega», *Revista de Occidente*, 24-25, 1983, 181-183).

Aclimatada ya con algunos frutos serondos en la parcela de la modernidad, tal concepción historiográfica espera todavía su arraigo y extensión en los pagos roturados por el esfuerzo de los contemporaneístas. El día que ello sea una positiva realidad el nombre de José Antonio Maravall figurará, según gustaba de decir uno de sus maestros predilectos, don Ramón Carande, como acreedor preferente...

José Manuel Cuenca Toribio



Maravall en la historia de la idea de progreso*

Lo primero que salta a la vista en el estudio de la historia de la idea de progreso, extensa y valiosísima, es que los mismos autores que ayudan a establecer el nacimiento y desarrollo de esta idea pueden servir también en un ingrato juego de ambivalencias para establecer la noción de ruptura de la misma idea. Y que en ocasiones quizá demasiado frecuentes, según personalismos y condicionantes propios de toda demostración de tesis, la ambivalencia queda soslayada en aras de un deliberado rechazo de la ambigüedad, que no ayuda, precisamente, a la construcción sin fisuras de la idea histórica que se pretende demostrar.

La idea de progreso depende a veces más de un artículo de fe, como ya estipuló razonablemente Bury, que de un indiscutible rigorismo historiográfico objetivo, el cual no deja de estar sometido a la influencia que generan determinadas actitudes previas —religiosas, políticas, científicas— y a la luz del tiempo en que se vive (como parece lógico por demás), ya que no es lo mismo la aproximación a la historia de la idea de progreso desde la perspectiva de un tiempo sano, apacible, próspero, optimista (se dice que lo hubo alguna vez), que a partir de la amargura de una posguerra o frente a un futuro amenazado por el desequilibrio ecológico y el armamento nuclear.

Flagelos siempre ha soportado la humanidad —hambrunas, guerras, epidemias—, pero ninguno de ellos cuestionó de manera tan dramática la existencia de la propia humanidad como los elementos posibilitadores que ahora andan en juego al cabo de una larga y laboriosa gestación presidida por el imperio del raciocinio y el enorgullecimiento científico, jalonados de éxitos sobre los que el presente ha empezado a exhibir serias dudas.

Si la misma o similar bibliografía que ayuda a la construcción de la idea de progreso sirve eventualmente para aderezar una idea de no progreso, quiere esto decir que el progreso tanto tiene acérrimos defensores como fanáticos enemigos. El conflicto sólo podría quedar resuelto a través del ejercicio de fórmulas matemáticas o de una «objetividad pura» científica aplicados no a la idea de progreso, sino al progreso mismo, lo cual es evidentemente imposible y deja abierta la posibilidad de toda clase de pronunciamientos.

* *Fragmento documental del libro inédito* La enfermedad del progreso.

Bury atribuyó la idea de progreso a la misma clase de ideas que rigen la providencia o la inmortalidad personal, pero Adrian Berry, un destacado futurólogo, dijo, por ejemplo, que aunque deseáramos parar todo crecimiento, como aconsejan algunos ambientalistas, «no habría nada a donde volver, si no es a la pobreza, a las enfermedades y a la mugre urbana»[1].

En realidad, la palabra progreso, originada del latín, no significa más que la acción de ir hacia adelante. En principio, ir hacia adelante es una acción neutra y lo mismo se puede ir hacia adelante en orden a la mejora de las condiciones de vida que en orden a la consunción universal. También se puede ir a la deriva, en virtud de un imperativo biológico o de la inercia más subyugante.

El tiempo, versificado por Quevedo, «ni vuelve ni tropieza», siempre que nos refiramos al tiempo que sufre el ser humano, ya que con el tiempo ajeno a la medida de la naturaleza humana no se sabe bien qué pasa, si es lineal, circular o retrovirado. En sentido gramatical estricto, es legítimo decir que la humanidad progresa hacia el «bien», hacia el «mal» o que progresa hacia la nada. También puede progresar hacia una mezcla de todos los elementos. No hay que anticiparse gran cosa para pensar que esto es lo más verosímil.

Sin embargo, la exprimida palabra ha venido hinchándose con una serie de connotaciones especiales que la identifican en su otro sentido lato con la idea de avance, mejora y perfeccionamiento exclusivamente favorable a los deseos humanos, el progreso en el sentido de significar una trayectoria perfeccionista de la Historia que genera cada vez más firmemente el mejor conocimiento de los sistemas y de las técnicas con los que el hombre ha de resolver sus conflictos, los de la propia naturaleza y los del entorno, rumbo a la sabiduría, la paz, el placer y la resolución de los enigmas.

Por muy variados caminos y a través de toda clase de planteamientos siempre se desemboca en la misma interrogante del progreso, esto es, en la imperiosa necesidad de saber si los problemas que nos aquejan y la misteriosa concreción de la vida se debaten en una ominosa gratuidad, bajo leyes causales ajenas a toda meta precisa y exclusivamente humana o, por el contrario y como resultaría tan gratificante y glorificador, hay probadas razones para poder aceptar que existe una trayectoria de cambio, mejora y perfeccionamiento destinada a justificar esa «finalidad de la existencia» a la que se refirió Dostoievski y subrayó Wittgenstein.

Con la idea de progreso podría incluso ocurrir lo que ocurre con la sobada y excepcional frase de Protágoras que, aun no siendo el hombre la medida de todas las cosas, se ve obligado a actuar y comportarse como si realmente fuera la medida de todas las cosas, con las grandes contradicciones desgarradas que esto comporta y que, traducidas a la terminología del progreso, querrían decir que éste es una atroz mentira de la que bajo ningún concepto se puede prescindir, algo así como la idea moralizante que proviene de la presunción de Dios y de las religiones en general.

La moral como norma superior de convivencia. El progreso como utopía contra la disgregación y la locura de la ausencia de futuro.

Íntimamente ligado a los conceptos de civilización y cultura, aunque con matices propios, el sentido del progreso es —con palabras identificadoras de uso convencional— anticonservador (obviamente), liberal, racional, cientificista, autosuficiente y esperanzado

[1] *Adrian Berry,* Los próximos diez mil años. *Alianza Ed., Madrid, 1977.*



por vía técnica, utilitaria y realista, no religiosa (aunque esto representa motivo de seria polémica en casi todas las últimas incorporaciones al concepto, es decir, el grado de participación en el desarrollo de la idea de progreso de las creencias que tienen por fundamento la doctrina de la providencia divina y la ultraterrenalidad, una polémica que raya en el absurdo, como veremos), y se opone, obviamente también, al estancamiento, el reaccionarismo, las supersticiones, la desigualdad social y lo ineluctable.

En teoría, la del progreso es la única fe decente, y todo lo que no caiga dentro de la hermosa fe progresista se parece demasiado y con desesperanza a la falta de libertad y justicia, a la miseria social y al descenso de la calidad de vida. En la práctica resulta más complejo.

Con carácter específico, sistemático e historiográfico, o de manera sesgada y terminología variable, la preocupación por el progreso, la mejora de hábitos y las ventajas y displaceres que ello comporta afectan a una proporción elevadísima de estudiosos, tanto filósofos, sociólogos y antropólogos como economistas, psiquiatras y ecólogos, y puede decirse que el estudio del progreso, bajo diversas designaciones, es consustancial a cualquier planteamiento que trate de actuar sobre los problemas del hombre consigo mismo, con los demás y con la naturaleza.

«Durante unos tres mil años —escribió Nisbet— no ha habido en Occidente idea más importante, y ni siquiera quizá tan importante, como la idea de progreso.» En nuestros medios, el historiador J. A. Maravall estimó que «plantear un trabajo historiográfico sobre la formación de la idea de progreso, sobre sus orígenes y formulaciones doctrinales, es servir una exigencia de nuestra época». A Nisbet y Maravall les precedió Bury al afirmar que «el progreso terrestre de la humanidad constituye la cuestión central a la que se subordinan siempre todas las teorías y movimientos de carácter social».

Bury, Maravall y Nisbet, entre otros muchos, son historiadores sistemáticos de la idea de progreso y, salvo matizaciones particulares e incorporación de otros puntos de vista, suministran los datos esenciales para obtener instrumentalmente un esquema válido de su desarrollo, esquema indispensable para cualesquiera otras consideraciones críticas. Los mencionados autores, contemporáneos del siglo XX pero pertenecientes a distintas épocas y nacionalidades, acumulan centenares de páginas en el tema del análisis. Por encima de tautologías, inevitables dada la unanimidad de intención, y las consiguientes disensiones, tales páginas son complementarias entre sí y dan una imagen totalizadora de utilidad máxima. Conviene asumirlas.

El peso del racionalismo

El historiador irlandés John Bagnell Bury publicó su obra en 1920[2], con dedicatoria especial a Saint-Pierre, Condorcet, Comte, Spencer «y otros optimistas».

La atmósfera propicia para la gestación plena de la idea de progreso no se produjo hasta el siglo XVI. Si bien la concepción general de la filosofía griega era la de estar viviendo un proceso degenerativo, no pudo escapar a su lucidez el signo de que la civilización humana comportaba crecimiento progresivo y se había avanzado penosamente a partir de

[2] *John Bagnell Bury,* La idea de progreso. *Alianza Ed., Madrid, 1971.*

un estado de primitivismo, pero la teoría de los ciclos universales (el eterno retorno) y su sentido repetitivo no estimuló el interés por el futuro.

La idea de progreso contenía «una síntesis del pasado y una previsión del futuro», pese a Marco Aurelio y su negación de la posteridad. Séneca vislumbró grandes descubrimientos científicos, pero «aunque sus observaciones sean únicas en la literatura antigua, están lejos de sugerir una doctrina del progreso». El atomismo de Epicuro y Demócrito (el mundo formado mecánicamente por átomos sin intervención divina) podría haber desembocado en una fundamentación de la teoría del progreso si los griegos hubieran sido menos pesimistas. Bury muestra su convencimiento de que el pesimismo, la resignación y el individualismo son incompatibles con la idea de progreso.

La doctrina agustiniana de la providencia divina, también incompatible, dominó el pensamiento medieval. Bury rechaza la presunción de que el franciscano Roger Bacon anunciara la idea de progreso, por cuanto se limitó a subordinar la ciencia a la teología. Este R. Bacon fue el primero que comprendió la ventaja del método experimental para investigar los secretos de la naturaleza y acceder a «la felicidad en la otra vida». Los trescientos años del bajo medievo representaron un período claramente progresivo, mas no suficiente para la aparición de la teoría. El Renacimiento restauró la confianza en la razón humana. La vida poseía un valor independiente de los temores y esperanzas ultraterrenos. Ello supuso el retorno al mundo grecorromano, que Bury encarna en Maquiavelo y su indagación historicista del Estado ideal en la Roma republicana. El culto a la antigüedad paralizó el nacimiento de la idea de progreso, que a partir del siglo XVI, con Copérnico al desautorizar a Tolomeo, y Vesalio al dañar el prestigio de Galeno, entre otros ejemplos, permitieron atisbar la tendencia a desafiar la autoridad de los antiguos, ya formalizada en el siglo XIV.

A la gestación de la idea de progreso contribuyeron directamente Bodino y Francis Bacon. El primero inauguró una nueva concepción de la historia universal (rechazo a la Edad de Oro y consiguiente no degeneración de la humanidad; ley de las oscilaciones históricas, ascenso gradual y dependencia de la voluntad humana). No obstante sus prejuicios astrológicos, Bodino se aproximó mucho a la idea. Louis Le Roy, aún sometido a la influencia de la divina providencia, sostuvo tres principios similares: el mundo no había degenerado, el tiempo moderno no era inferior a la antigüedad clásica y las razas formaban ahora una especie de «república mundial». La propuesta de Bacon para la reforma de la ciencia, el experimentalismo, ya la mantuvo su homónimo R. Bacon, el fraile de Oxford, en una edad inmadura para hacerla fructificar, aparte de que en este Bacon la extensión del saber no tenía más sentido que el de preparar el lecho para la próxima venida del Anticristo. Francis Bacon añadió un matiz: el fin del conocimiento es la *utilidad*, mejorar la vida humana y mitigar el sufrimiento desde el practicismo. Ingredientes desconocidos para los antiguos griegos —pólvora, brújula, imprenta— cambiaron la apariencia del mundo, unidos a los efectos de las exploraciones de tierras y mares.

El reconocimiento del valor de la vida terrenal, el experimentalismo de Bacon y la supremacía del raciocinio e invariabilidad de las leyes de la naturaleza (Descartes) fueron los cambios de pensamiento que, a juicio de Bury, permitieron el nacimiento de la idea de progreso. Las primeras afirmaciones concretas corresponden a la controversia de *An-*



tiguos y modernos (liberación de la crítica respecto a la autoridad de los muertos), iniciada en Italia por Tassoni, y a la influencia científica de la Royal Society, fundada en 1660. La teoría no sólo reconoce el progreso de pasado y presente, sino que ha de influir un futuro ilimitado como algo necesario. El cartesiano Fontenelle fue el primero en explicarla completa. El paso siguiente probó que los males sociales se debían no a deficiencias innatas e incorregibles del ser humano ni tampoco a la naturaleza de las cosas, sino a ignorancia y prejuicios. La cuestión era acrecentar el saber.

El abate de Saint-Pierre anticipó el espíritu de los enciclopedistas y propagó la noción de progreso social indefinido. Quiso demostrar —mediados del siglo XVIII— que el progreso no era producto de la casualidad y correspondía a leyes demostrables. Montesquieu llamó la atención sobre la influencia de las condiciones geográficas en el desarrollo de las sociedades humanas y trató de relacionar las leyes con las instituciones y las circunstancias históricas. Voltaire pensó que los acontecimientos estaban guiados por el azar allí donde no podían ser guiados por la razón. Turgot concibió la Historia universal como «el progreso constante, aunque lento de la raza humana en un gigantesco todo a través de períodos alternativos de calma y crisis, hacia una mayor perfección». El hombre avanza a fuerza de errores, pero se mueve en la dirección deseada. Según Turgot, las «causas necesarias generales» determinaron el curso de la historia: naturaleza humana, pasiones, racionalidad, geografía y clima.

La doctrina enciclopedista (Helvetius, Diderot, Holbach) encaminada a moldear el carácter de los hombres mediante leyes e instituciones, combinada o no con la creencia en la igualdad de facultades, representó uno de los cimientos sobre los que podía levantarse el mito de la perfectibilidad. El grupo de los economistas «fisiócratas» también dio por sentado que el fin era la obtención de la mayor felicidad terrestre (abundancia y libertad). El Estado debía proteger la propiedad y otorgar máxima libertad a la empresa privada y que la industria y el comercio siguiesen sus tendencias naturales, esto es lo que se entendía por *fisiocracia*, el reinado del Orden Natural.

Rousseau, a quien Bury estima como el fundador de la democracia moderna, creyó que el desarrollo social había sido un gigantesco error y que cuanto más se distanció el hombre de su primitivez tanto más desgraciada fue su suerte. Como elemento progresista, Bury salva de Rousseau su idea de igualdad. Chastellux cotejó progreso-historia y se preguntaba si había «existido alguna vez una época en que la felicidad pública fuese mayor que en la nuestra (1772), en la que hubiese sido deseable permanecer para siempre y a la que sería deseable volver». Concluyó que la felicidad no había sido realizada en ningún momento del pasado, pero que debíamos considerarnos en el presente mucho más felices que los antiguos. Bury mostró asombro por la fácil confianza que Chastellux aplicaba al criterio de la felicidad en diferentes épocas, y Comte fue categórico: la felicidad entre distintas sociedades era imposible de establecer y el propósito debía ser eliminado de cualquier investigación científica.

Si bien la Revolución Francesa, a juicio de Bury, desmintió la esperanza de una rápida regeneración del mundo, algunos de sus intelectuales no llegaron a descorazonarse, entre ellos Condorcet, quien concibió el plan ambicioso de «mostrar los cambios sucesivos de la sociedad humana, la influencia que cada instante ejerce sobre el siguiente y así, en

sus modificaciones sucesivas, el avance del género humano hacia la verdad y la felicidad». Condorcet, inspirado en Turgot, fue el profeta del progreso indefinido y consideró posible «prever los acontecimientos si se conocen las leyes generales de los fenómenos sociales, y estas leyes pueden inferirse de la Historia». Predijo la igualdad de clases sociales, de naciones, de sexos, y centró la atención en la idea, antes secundaria, de que el progreso humano era el problema que reclamaba de modo principal la atención de los hombres.

En Inglaterra, por sus mayores libertades políticas, la causa del progreso tuvo menos significado práctico que en Francia. En los demás aspectos el ámbito intelectual inglés se encontraba bien abonado en el XVIII para la recepción de la semilla, sembrada por Shaftesbury. Hume se mostró escéptico. La mayor contribución provino de Adam Smith y de sus enseñanzas sobre el libre comercio. «Cualquiera que haya sido el principio del mundo —escribió Priestley—, su final será glorioso y paradisiaco». Willian Godwin radicalizó los principios de Rousseau (maldad de toda clase de gobierno y perfección —ácrata— del hombre natural). Las críticas de Malthus (superpoblación y escasez alimentaria) asestaron un duro golpe. Bentham dijo que «nunca haremos de este mundo la residencia de la felicidad, pero podemos hacer de él un jardín más placentero comparado con la selva salvaje en la que los hombres han vivido tanto tiempo». En Lessing la meta no fue la felicidad social, sino la comprensión de Dios. Herder se propuso, como Turgot y Condorcet, realizar una Historia universal. Le confirió carácter determinista: el hombre no puede guiar su destino y está determinado por la naturaleza de las cosas, su organización física y el medio ambiente.

Comprender los argumentos de Kant exige remitirse a su ética. Entendió el progreso como mejora moral. Bury discierne que la moralidad en Kant es una obligación absoluta fundada en la naturaleza de la razón, y sus especulaciones de Historia universal constituyen realmente una discusión sobre si el Estado ideal, postulado subjetivo en interés de la ética, es posible realizarlo objetivamente. Kant creyó en la perspectiva del progreso, pero con mucha cautela. Mientras la idea en Francia era eudemonista (felicidad como meta), Kant se mostró resuelto adversario del eudemonismo: «Si tomamos como medida el goce o la felicidad, es sencillo valorar la vida. Su valor es menor que nada. Pues ¿quién volvería a empezar su vida en las mismas condiciones o incluso en condiciones naturales nuevas, si ello fuera posible, con el goce por meta exclusiva?»

La vena pesimista kantiana influyó en Schopenhauer: este es el peor de los mundos posibles. Fichte mantuvo que el verdadero objeto de la moral no era la salvación del individuo, sino el progreso. Bury deduce que el corolario de la idea de un progreso terreste supone «la negación de todo valor moral al ideal cristiano de una sociedad ascética», por lo que más tarde será combatido.

Hegel fue antagonista del progreso como doctrina práctica: «Ha existido progreso, pero ya ha terminado su misión; el Estado monárquico prusiano es la última palabra de la Historia». Y una vez satisfechas las necesidades del Espíritu Absoluto —siguió Bury en su algo sarcástico comentario a Hegel—, «cuando este Espíritu ha visto su total poder y esplendor revelados por la filosofía hegeliana, el mundo es el mejor que puede existir. La mejora social no importa, como tampoco el progreso humano ni el acrecentamiento



de su control sobre las fuerzas físicas». Otro representante del idealismo alemán, Schelling, elaboró una teoría filosófica de la evolución orgánica que trataba de descubrir el curso «necesario» de la historia humana a partir de principios metafísicos. Goethe refutó la perfectibilidad. El camino intelectual no era el más adecuado para llegar a las puertas de la ciudad dorada: «Los hombres serán más inteligentes y juiciosos, pero no serán mejores, ni más felices, ni tendrán mayores energías, salvo en algunos períodos de tiempo.»

En la corriente posrevolucionaria del pensamiento francés, que Bury califica de «literatura reaccionaria», se advierte la lucha de la declinante providencia contra la doctrina del progreso. Chateaubriand, Bonald, De Maistre y Lamennais acataron el dogma de la primitiva edad feliz y la subsiguiente degradación, denunciando el pensamiento progresista de Bacon a Condorcet. Se produjo una rehabilitación intelectual del catolicismo.

Vico y su teoría de los tres estadios en la explicación de la historia es ahora, tardíamente, cuando influye. Guizot asoció progreso y civilización, y Saint-Simon, en la trayectoria de Condorcet, estipuló una «ley» en la que épocas de crítica y revolución se suceden alternativamente. Como la meta del desarrollo es la «felicidad social» y las clases trabajadoras forman la mayoría de la población, el primer paso ha de ser la mejora de las clases trabajadoras mediante el socialismo. Comte hizo más que ninguno de los pensadores precedentes —los citados y Enfantin, Fourier, Owen, Hazard— por situar la línea del progreso «como una luminaria». Su nueva ciencia (la sociología) tuvo por alma el progreso, del que quiso determinar sus leyes a través del positivismo. «El orden de la progresión humana dependerá principalmente del orden de avance de las convicciones intelectuales de la humanidad» (Stuart Mill). Este autor inglés usó del progreso sin afirmar que necesariamente implicara mejora. «Por lo que sabemos, no hay progreso en lo que podemos denominar cualidades morales innatas y específicas de la humanidad» (Buckle).

El movimiento revolucionario de la primera mitad del siglo XIX discutió los límites del poder y la libertad en términos de progreso, preguntándose a este efecto si era mejor la libertad personal o el Estado autoritario. El estudio de Tocqueville sobre la democracia americana fue el acontecimiento de 1834, pero la opinión de Bury es prescindible ahora. Proudhon creyó en la posibilidad futura de eliminar el poder público. La revolución francesa de 1848 desencadenó todas las utopías, y Renan admitió que los infortunios de nuestra especie habrían de ser remediados por la ciencia, pero atacó el credo de la igualdad entre los hombres.

Los resultados espectaculares del avance científico y técnico crearon familiaridad con el crecimiento indefinido del poder humano, base de la creencia general en el progreso prevaleciente en 1920 y encabezado por Inglaterra y su dominio del vapor, el gas, los ferrocarriles.

La idea de progreso siempre estuvo asociada a la de revolución y herejía, aunque Southey ya empezara a no querer disociar el progreso del conservadurismo de la Iglesia, y Tennyson buscó la catarsis a la pena individual en el progreso antes que en la religión o la naturaleza.

«Sería superfluo enumerar los descubrimientos e invenciones que desde 1850 han acortado el espacio, economizado el tiempo, mitigado el dolor corporal y reducido en algunos aspectos el desgaste de la vida, aunque lo hayan aumentado en otros», consignó Bury.



La mente se acostumbró al concepto de que la civilización era naturalmente progresista, pero también había que tener en cuenta la explotación y desgracia de los trabajadores industriales, los problemas de la intensa competencia económica y las pesadas cargas en la preparación de una guerra moderna. Ya Lotze sugirió en 1874 que los avances individuales en el saber y la organización de los negocios no se habían combinado hasta la fecha para incrementar la «felicidad humana» y que «cada paso adelante acarreaba un aumento de angustia».

Darwin (1859) condujo al tercer estadio en los avatares de la idea de progreso. Minó el dogma de la inmutabilidad de las especies y destronó al hombre de su posición privilegiada en el universo espacial, como ya ocurrió con el error del geocentrismo. Pero evolución por sí misma no significaba necesariamente, aplicada a la sociedad, que el hombre se moviera hacia una meta predeterminada: «Si se pudiese demostrar que la vida social obedece a las mismas leyes generales evolutivas que la naturaleza y también que este proceso supone un aumento de bienestar, el progreso sería una hipótesis tan válida como la evolución de las formas vivientes». Spencer extendió el principio de la evolución darwiniana a la ética, a la sociología, aunque otras voces (J. Huxley) se opusieron a este optimismo cósmico: «El progreso social supone resistencia al proceso cósmico en todo momento para sustituirlo por otro que pueda ser denominado progreso ético.»[3]

La visión hispánica

La ausencia total e injustificada de autores españoles en el madrugador panorama de Bury, cuyo apretado esquema sir. e aquí de punto de referencia básico para calibrar otras aproximaciones, quedó compensada por el aporte del historiador José Antonio Maravall en 1966[4], que reinicia la exégesis y permite entrever determinados contrastes (y no debe olvidarse que tanto Bury como Maravall y luego Nisbet, a quienes estamos siguiendo para obtener un rápido y dialectalizado panorama, son a su vez recipiendarios de la ingente masa especulativa que en todo momento de la historia se ha centrado sobre la idea de progreso y que, para evitar repeticiones, no damos trasvasada en una pieza unitaria porque la formulación corresponde a épocas distintas, y cada época tiene su sabido talante particular).

En el período de entreguerras mundiales la idea de progreso sufrió críticas negativas, caracterizadas por Ortega como «crisis en la creencia de la razón». En España, los ensayos de García Morente respondieron a esta fase. Tales críticas, ya «insostenibles» —asegura Maravall—, tuvieron la consecuencia favorable de recortar la desbordada ilusión progresista[5].

Lo que engendró el siglo XVI se convertirá en la genuina teoría europea del progreso. Rostow situó las mayores transformaciones en la época simbolizada por Newton y precedida por Galileo y Descartes y, antes, por Leonardo da Vinci, Copérnico, Colón, los Függer, Maquiavelo y, sobre todo, por «los españoles que incorporaron todo un mundo a la cultura e impusieron forzosamente la trasmisión de ésta bajo la presencia de un nuevo

[3] *Bury,* ob. cit.

[4] *José Antonio Maravall,* Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad. *Ed. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, 1966.*

[5] *En 1970 abordé la inquietud del progreso en un ensayo mínimo,* La frase de Protágoras en nuestro tiempo *(incluido en el libro* Acerca de la felicidad y la muerte, *Ed. Planeta, 1972), pero ignoraba por entonces las investigaciones de J. A. Maravall, director precisamente de la revista donde primero apareció el trabajo* (Cuadernos Hispanoamericanos). *No ya por reparar esta laguna, sino para cubrir las insuficiencias generales de aquella primera aproximación es por lo que compongo el presente libro que, sin embargo, sólo amplía y confirma las intuiciones originales. Entiéndase la inserción del fragmento como un modesto homenaje a la memoria de Maravall.*



continente e incluso de una nueva humanidad». La península ibérica tomó la iniciativa en la construcción de nuevos espacios, provocando el «estallido del mundo» (Chaunu).

«Cuando los hombres se encuentran en trance de profunda transformación es cuando en tales épocas críticas, temerosamente, evocan los espíritus pasados (...) con objeto de aparecer en la escena de la historia bajo tan respetable disfraz» (Marx). La frase es aplicable al siglo XVI. La batalla de la vuelta a la Antigüedad como programa de avance y perfeccionamiento comenzó en España e Italia y continuó y se ganó en Francia. En España fue planteada antes de que mediara el XVI, influyó en todos los campos del saber y apareció ligada a concepciones generales de tipo progresivo. El fondo de la disputa entre antiguos y modernos decidía si el paso del tiempo y de las generaciones comportaba perfección o decadencia. «Es lisonjera la novedad, hechiza el gusto», decía Gracián.

Por otra parte, contra la tendencia de ver en las crisis históricas cambios totales tras los que nada de lo anterior subsistiría, conviene considerar que cualquiera que fuese la gravedad de las transformaciones europeas en los siglos XVI y XVII subsistieron formas tradicionales con mayor peso y sólo a través de ellas se abrió paso la innovación. Esto explica que en los muchos cambios del XVI un escritor ofrezca al mismo tiempo exaltada defensa de lo nuevo y criterios adversos, entre otros, Antonio de Guevara. Una frase de Gabriel del Corral vale como principio general de un estado de espíritu: «toda novedad es peligrosa», y Calderón hizo decir despectivamente a uno de sus personajes: «está alimentado de novedades». Maravall estimó que la «conciencia de la novedad» no es parte de la idea de progreso, pero sí de su posibilidad.

Aristóteles aconsejó servirse de lo ya conocido y tratar de investigar lo que se había dejado de lado. Cicerón fue tal vez el primer hombre culto para quien los antiguos (griegos), en cuanto grupo de caracterización histórico-cultural, ejercieron función paradigmática, pero no quiso repetirlos, sino «ser sí mismo». Formuló el principio de que la naturaleza, de suyo, marchaba hacia adelante. En Lucrecio hubo clara conciencia de que el paso del tiempo traía muchas cosas nuevas. No valoró el presente ni el porvenir, gravados por el mito de la Edad de Oro. Marcial coincidió con Juvenal en su escaso interés por el legado antiguo. Y Séneca escribió: «Ya vendrá el tiempo en que salgan a la luz las cosas que ahora se ocultan y que la diligencia de otros siglos extraiga del seno de la tierra; no basta una sola edad para la investigación de tantas cosas.»

Bury consideró en su agnosticismo racionalista que sobre la herencia cultural del cristianismo no podía desarrollarse una idea de progreso. Pero unos años después cambia el estado de la cuestión (investigaciones de Collingwood, Daniélou, Mommsen). Maravall prestó atención a los escritores cristianos primitivos no porque ofrecieran una doctrina del progreso, sino más bien «porque en ellos aparece un sentido de la Historia, una concepción dinámica del acontecer, sobre cuya base podía suscitarse la idea de progreso cuando sobre ello coincidan otros factores socio-culturales».

La concepción de la novedad se abrió a Occidente con el cristianismo, por lo que el «nada nuevo bajo el sol» del *Eclesiastés* supone una antinomia. La venida de Cristo es conciencia de cambio, razonó Prüm contra la tesis de Harnack y su escuela. «Pero si llegamos a la conclusión de que no existe —ni podía existir, claro está— una idea de progreso en el área natural de la historia humana, según el sistema del pensamiento agustiniano,

no por eso podemos admitir un resultado totalmente negativo en San Agustín —al modo como ha hecho cierta crítica racionalista de escasa conciencia histórica— si atendemos el punto de vista de la Historia en la formación de la idea de progreso»[6].

La acción de un mismo factor —la herencia judeo-heleno-romana— llevó a resultados discrepantes entre cristianos e islámicos, en el sentido de que acentuó entre éstos la tendencia a repetir los modelos y, por el contrario, sirvió de acicate a los cristianos europeos para seguir adelante.

A mediados del siglo XVII ya no se trató del respeto por los antiguos para superarlos, sino del rechazo para un desenvolvimiento más libre. Cualquiera que fuese el papel de las corrientes pesimistas, hay que reconocer la presencia de un «optimismo de los tiempos», imprescindible para la idea de progreso.

Sobre la nueva situación espiritual renacentista se produjo el hecho extraordinario del descubrimimiento por los españoles de un nuevo mundo. La imposibilidad, relativa, de remitirse al modelo clásico para medir el nuevo continente provocó en los escritores españoles del siglo XVI una conciencia de superioridad. «Algún día daré a luz libros particulares de estos descubrimientos que, a juicio mío, son más grandes y dignos de admiración que los escritos por los antiguos cosmógrafos» (Pedro Mártir). Y López de Gómara, basado en la hazaña de la nao *Victoria* y la primera vuelta al mundo, decretó audazmente la «ignorancia de la sabia antigüedad». Las Casas significó «un tardío y admirable reverdecer —no el último— del mito de la edad dorada (...), sólo que en Las Casas ese mito, al asumir un carácter utópico, disconforme y renovador, opera o pretende operar como un factor de renovación de los modernos, hacia un futuro mejor». El pensamiento utópico de los escritores españoles del siglo XVI, americanistas, se desenvolvió en la dirección apuntada. Hay que destacar el esfuerzo racionalizador de José de Acosta sobre la naturaleza y la sociedad americanas. «Ellos fueron capaces de recoger la presencia de los nuevos hechos y orientarla en una visión dinámica de la Historia en claro sentido progresivo».

El verdadero humanista, el sabio, se atendrá a la razón como fundamento y garantía de la experiencia, del saber empírico (Luis Vives). Lo que universalmente se atribuye a los Bacon, Maravall lo testimonia desde la cultura española con Vives, el anatomista Valverde de Hamusco, el historiador Florián de Ocampo y el navegante Martín Cortés. El texto de mayor validez en este sentido pertenece a Francisco Sánchez el *Brocense,* quien tuvo «por malo creer a los maestros, porque para que uno sepa es necesario no creerlos, sino ver lo que dicen».

Corriente acumulativa, conciencia histórica, interés por lo nuevo y confianza en la experiencia personal y autonomía de la razón fueron los factores principales que en la crisis del siglo XVI, con el ascenso de la burguesía, se desarrollaron para dar origen a la idea de progreso, derivada más de los humanistas que del ámbito científico, sin perjuicio de reconocer en círculos de Vives y Tomás Moro decisivo interés por las matemáticas y la artesanía. Destacó tempranamente por su sistematismo la obra de Cristóbal de Villalón, *Ingeniosa comparación de lo antiguo con lo presente* (1539), que influyó en Tassoni. Y la obra del más riguroso tono moderno en el elogio de la actualidad fue la de Huarte de San Juan, *Examen de ingenios.* En Gracián no se dio la idea de un proceso continuo

[6] *Maravall,* ob. cit.



de mejora, sino de marcha hacia un fin que se logra en un momento dado, en cada cosa singularmente considerada.

Dentro de las fronteras temporales de su evocación, consignó Maravall que «el mañana es propiamente el reino del progreso». El paso siguiente llevará a la plena formulación de esta teoría tal como la conoció el siglo XVIII. «Se trata, en resumen, de reconocer un movimiento ínsito en la naturaleza de las cosas y, por ende, en la misma capacidad natural del hombre.»[7]

Puritanismo, secularización, retorno de lo sagrado

Robert Nisbet, otro de los sistematizadores de la idea de progreso[8], se hizo en 1980 las preguntas de rigor: ¿nos aguarda una edad de oro o estamos en un proceso de degeneración? Para unos, el progreso consiste en el gradual perfeccionamiento del saber, especialmente de la técnica, el arte y de la ciencia como armas para resolver los conflictos que plantean la naturaleza y el vivir en sociedad. Se constata de muy antiguo la presencia de una convicción según la cual el carácter mismo del conocimiento es avanzar y mejorar objetivamente. Para otros, se centra en la situación espiritual del hombre, su felicidad, su capacidad para librarse de los tormentos que le infligen la naturaleza y la sociedad.

Hay quienes creen que estas dos tendencias están en relación inversa y que para alcanzar «la felicidad espiritual y el perfeccionamiento moral» se necesita que *no* aumenten los conocimientos del hombre. Existe «una relación inversamente proporcional entre felicidad y conocimiento» (Toynbee). Fijada en tales términos, es evidente que la idea de progreso no se puede verificar empírica y lógicamente. Sólo es posible afirmar, por ejemplo, que las artes de la medicina o de la guerra han avanzado y se puede demostrar que la artillería moderna es superior a las ballestas o las catapultas, pero «las cosas —determina Nisbet— se hacen casi desesperadamente complicadas y polémicas cuando tratamos de referir ese concepto de progreso (o regresión) a ideas como las de humanidad o civilización».

Para autores significados (Platón, San Agustín, Newton, Comte, Hegel, Darwin, Marx, Spencer) el progreso era un dogma y ninguno de ellos creyó en la necesidad de una prueba empírica. Cierto que hubo escépticos (Tocqueville, Burckhardt, Nietzsche, Schopenhauer, Max Weber, Spengler), pero de todas formas la «abrumadora mayoría de los más grandes pensadores de la historia universal se muestra partidaria del dogma del progreso», el cual está al lado de los impulsos cruciales que han llevado a los extraordinarios logros de la civilización occidental. La creencia, paradójicamente, no siempre ha producido un impulso hacia adelante: ha convivido y convive «con otras creencias que la mayor parte de los occidentales consideramos repugnantes» (totalitarismos militares, racismo). «Todo hace pensar en estos momentos —concretó Nisbet— que la fe occidental en el progreso se va marchitando a lo largo del final del siglo XX.» Los motivos no están en guerras mundiales, totalitarismos, depresiones económicas y demás problemas políticos y militares, sino en hechos menos espectaculares referidos a la erosión que están padeciendo

[7] *Maravall,* ob. cit.

[8] *Robert Nisbet,* Historia de la idea de progreso. *Gedisa, Barna, 1980.*



las premisas intelectuales y espirituales en las que siempre se ha basado la idea de progreso.

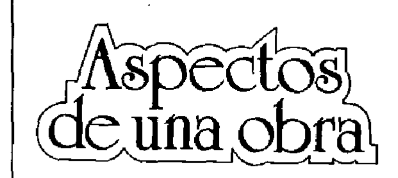
Con base en Lovejoy, Dodds y otros, Nisbet remonta el conocimiento de la idea de progreso al mundo clásico griego y romano (afirmación polémica respecto a la teoría más generalizada de Comte, Bury, Cornford). La creencia griega en el progreso histórico proviene de Hesíodo (siglo VIII a. de C.). Otro matiz de Hesíodo entiende el presente como degeneración, pero Nisbet elige como más fértil la primera tendencia. El mito de Prometeo narrado por Hesíodo llegaría a ser una de las piedras fundamentales de la teoría griega del progreso, secundada por el *Prometeo encadenado* de Esquilo. Prometeo, la *previsión*, libró al hombre de la ignorancia, el miedo, y le donó ciencias y artes (mucho decir).

Sófocles elogió la grandeza del hombre que «lleno de proyectos en todas las cosas, nunca imprevisor, espera el futuro». Protágoras fue el primer filósofo social y moral que trató sistemáticamente la cuestión del progreso, como se pone de manifiesto en el *Protágoras* de Platón y en el relato que hizo aquél del desarrollo de la humanidad desde su estado de primitivez hasta la civilización griega. Platón, un siglo después, afirmó lo mismo en su obra de madurez *Las leyes*, semilla de la polémica entre antiguos y modernos. Lucrecio fue el defensor más destacado de la idea de progreso, culminó la era helenística y sugirió algunos aspectos de la selección natural darwinista. Su poema *De la naturaleza de las cosas* interesa por la imagen que da del desarrollo, y es el primero en emplear la palabra «progrediente». Nisbet enfatiza esta cualidad anticipadora, que en el siglo I a. de C. creó una atmósfera similar a la que podrá encontrarse en Turgot.

Si Séneca fue primitivista creyente en la Edad de Oro y pensaba que la historia tenía tendencia al empeoramiento del destino humano, por otro lado se le deben profundas observaciones sobre el progreso científico. Una frase suya será repetida durante diecinueve siglos y «veremos —anota Nisbet— que la utiliza San Agustín, es la base misma de la victoria de los modernos sobre los antiguos y Comte la convierte en el eje de su *ley del progreso*. La frase es la siguiente: «Tanto si el mundo es un alma o un cuerpo sometido al gobierno de la naturaleza, como los árboles y las cosechas, en su constitución misma alberga todo lo que está destinado a experimentar activa o pasivamente desde sus comienzos a su final; se parece a un ser humano, cuyas posibilidades están contenidas en su embrión ante de su nacimiento».

Que griegos y romanos no tuvieron una visión del progreso artístico y científico y sólo creían en el tiempo degenerativo, como se afirma en términos generales, es una falacia para Nisbet.

La fe cristiana de ultratumba nunca ha tenido fuerza suficiente para anular su interés por las cosas de «este mundo». Los cristianos plantearon la idea de unidad humana a través del universalismo de la Iglesia católica, que alcanzó su máxima expresión en san Agustín: «La educación de la raza humana, representada por el pueblo de Dios, ha avanzado, como la de un individuo, a lo largo de ciertas épocas o eras que le han permitido irse elevando de las cosas terrenales hacia las celestiales, y de lo visible a lo invisible». La misma frase será usada por los pensadores secularizados de los siglos XVII y XVIII, la analogía célebre entre el proceso de avance de la humanidad y el que experimenta un individuo en particular. Ello se relaciona con la concepción objetiva y lineal que el obis-



po de Hipona tuvo del tiempo y a la que Nisbet da importancia: «De no haber existido una larga y potente tradición milenarista y utópica en el cristianismo, difícilmente podríamos hablar de las utopías sociales de los seguidores de Saint- Simon, Comte y especialmente Marx. Porque aquella tradición acabó secularizándose, aunque sin llegar a perder nunca su intensidad apocalíptica.»

En la ya decantada reivindicación de la baja Edad Media, Gimpel demostró que entre los siglos X-XIV se produjo «una de las grandes eras de invenciones humanas». Prueba de la consciencia de cambio en el medievo la constituye la reforma del tiempo, que fue arrancado de su contexto divino para fundirlo a actividades económicas, sociales, y la idea de continuidad. Nisbet localiza en los autores sagrados la trama racional que pervive por encima o además de la creencia divina. En aquel período, tan ensimismado en el más allá, hubo por el contrario «avidez de paraísos terrenales». Joachim de Fiore, un monje agustiniano y «herético» del siglo XII, y su concepción del *cielo en la tierra* ejercieron larga influencia (en Dante, Colón y otros navegantes y misioneros de Indias), por lo que cabe concluir «que no fue el tan cacareado racionalismo renacentista lo que fomentó la expansión de la conciencia geográfica europea (...), sino una corriente mucho menos aparente y más profunda de pensamiento que permeaba aquel mundo todavía predominantemente cristiano».

Nisbet niega la existencia de la idea de progreso en el Renacimiento, al carecer este período de la premisa fundamental: respeto y aceptación del pasado, sentido de *continuidad* histórica. En ninguno de los autores que analiza para ilustrar su —arriesgada— propuesta (Maquiavelo, Erasmo, Moro, Descartes) encontró razones opositoras, ni siquiera en Francis Bacon, quien con su teoría del empirismo y la experimentación científica pasa, en otros juicios, por ser uno de los principales adalides del progreso, con independencia de su sórdida carrera política.

El puritanismo reformista es el acontecimiento intelectual más importante del siglo XVII para Nisbet. La fe en las ciencias y artes y en el Milenio aceleraron la reaparición —relativamente opacada durante el Renacimiento— de la idea moderna del progreso, favorecida por la identificación entre religión y ciencia operada por Newton. Los objetivos de libertad, igualdad y soberanía popular acabaron apareciendo como necesarios e históricamente inevitables al alcanzar la idea de progreso su cénit a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, como ya sabemos, con Turgot, Condorcet, Comte, Saint-Simon, Marx, Spencer. Mostraron que la historia podía ser interpretada como un ascenso gradual necesario e ininterrumpido del hombre hacia «cierto fin» secularizado y científico, aunque también hubo pensadores como Lessing, Herder y Priestley que creyeron en el progreso y también en Dios y la cristiandad. Pero la consideración de Turgot, filósofo, economista, fervoroso de la libertad individual, como autor de la primera declaración sistemática, secular y naturalista de la idea «moderna» de progreso es unánime.

Los inspiradores de la Declaración de Independencia de las colonias norteamericanas (padres fundadores) tuvieron gran fe en el progreso. En uno de sus pasajes «más fascinantes» el octogenario Jefferson revisó los adelantos que había visto a lo largo de su vida: «Lo que hace especialmente interesante esta revisión es que utiliza el continente americano como cuadro que, visto con la perspectiva adecuada, podría servir como ejemplo

del progreso de toda la especie humana.» Las distintas etapas civilizadoras de la humanidad entera eran visibles en la gradación social y de desarrollo que presentaba Norteamérica en el siglo XIX, desde los salvajes primitivos y la vida pastoril y ganadera al emporio de las ciudades costeras. A finales del XIX y principios del XX hubo en Estados Unidos glorificación del progreso industrial y técnico. Henry George se preguntó, no obstante, cómo era que en medio de los incuestionables progresos estaba aumentando la miseria de los pobres.

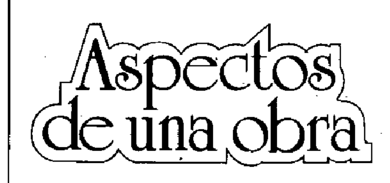
Malthus y su célebre teoría del crecimiento demográfico y la disminución de alimentos aparece aquí, gracias a los estudios de Himmelfarb y William Petersen, bajo otra luz. Su pesimismo evolucionó con la edad hacia otra tendencia optimista basada en el progreso. En la segunda y sucesivas ediciones del *Ensayo sobre la población*, Malthus admitió la eficacia de los «frenos» procreativos y «terminó por creer en la posibilidad de que la humanidad fuera mejorando.» Escribió Malthus: «A pesar de que nuestras perspectivas (...) de mitigar los males resultantes del principio de población no son todo lo brillantes que sería de desear, podemos afirmar que tampoco son absolutamente descorazonadoras y, en cualquier caso, no excluyen la posibilidad de que la sociedad humana experimente una mejora gradual.» Nisbet juzgó esta frase *conmocionante* para los que no sabían de Malthus otra cosa que no fuera su tesis de la superpoblación, extrañándole que haya prevalecido el mito de un Malthus como gran pesimista del progreso.

Los conceptos de Rousseau sobre la desigualdad, el «nuevo cristianismo» tecnológico y científico de Saint-Simon, el proyecto de una sociedad positivista de Comte y el reinado del proletariado de Marx, en quienes Nisbet subraya sus aspectos utópicos e ideales, contribuyeron a forjar la fe en la historia entendida como progreso. «No hay ningún filósofo o científico del siglo XIX en el que tenga tanto peso la idea de progreso o de avance a través de sucesivas fases marcadas por las grandes civilizaciones del pasado» como en Hegel, cuya *Filosofía de la Historia* es representativa de esta fe (virtualmente no hubo ninguna obra de Hegel que no se relacionara con el devenir, el crecimiento y el progreso).

Otra de las manifestaciones de la idea se refiere, como poder, a que es inseparable de la existencia de determinados grupos raciales históricos y privilegiados. La figura clave de la unión racismo-progreso es Gobineau y su equivocada concepción de lo ario.

Consciente del impacto negativo que las guerras y tiranías de nuestro tiempo hacen en la idea de progreso, Nisbet se esfuerza en demostrar la pervivencia de ésta a pesar de todo. La primera guerra mundial, con matanzas y devastaciones sin precedentes, «reforzó la idea de progreso». Y no olvida que Bury publicó su obra en 1920. El siglo XX tiene expresiones destacadas sobre esta fe. Cualquiera que sea, por ejemplo, la valoración «ética que hagamos del socialismo y el comunismo, no hay en el siglo XX ninguna corriente capaz de rivalizar con éstas en sus afirmaciones del progreso», extensivas a los tecnócratas de los años treinta, a los movimientos socialistas del Tercer Mundo y a la futurología, que es consecuencia directa de la idea de progreso.

«¿Hay en el siglo XX —se pregunta Nisbet— filósofos de la historia para los cuales el progreso de la humanidad haya desempeñado un papel tan importante como el que tuvo en las obras de Comte y Spencer?» Parece que Teilhard de Chardin, en palabras de Frank Manuel, «es la figura central del mito cósmico en el XX». De Chardin fundió la



filosofía del progreso en una especie de catolicismo agustiniano, amasijo de ciencia y cristianismo, y de éste con el marxismo.

Si bien no puede afirmarse que la doctrina del progreso haya muerto, es verdad que el escepticismo ha crecido entre los intelectuales de Occidente y en el sentir de millones de personas. Esta doctrina, que ha soportado muchas adversidades en sus veinticinco siglos de historia, no puede resistir que desaparezcan sus «premisas básicas»: la fe en el pasado y en el valor inefable de la vida. Actualmente existe una crisis de la idea de progreso y Nisbet lamenta que dicha idea exista más en los «países totalitarios» (Unión Soviética) que en el «mundo libre».

Los argumentos de la línea antiprogreso ya estaban en Tocqueville, Burckhardt, Nietzsche, Schopenhauer y otros autores del siglo XIX. Sobre los «efectos destructores que produce la moderna igualdad democrática en la base de la civilización occidental» habló Tocqueville[9]. Las consecuencias de la opulencia serían negativas al crear un sentimiento de privación parcial. Poco antes de morir[10] escribió que ya no tenía esperanzas de que la humanidad llegara «jamás a la plenitud por él soñada». Burckhardt pensó que la fe de la Ilustración en la bondad natural del hombre conduciría al mal en escala insólita. La Historia expresaba la superfluidad de los cambios (Schopenhauer). El progreso era una idea falsa (Nietzsche). Max Weber abominó del «materialismo hedonista», Kierkegaard de la desindividuación y Max Nordau decidió que «las instituciones occidentales estaban corrompidas». Georges Sorel —ya en el siglo XX— ridiculizó los fundamentos de la idea moderna de progreso. El mismo año de la publicación de Bury, el deán W. R. Inge tachó el progreso de «peligrosa superstición». Austin Freeman pensó que Occidente se encontraba en una fase regresiva acelerada. El golpe más fuerte vino de Oswald Spengler y su *Decadencia de Occidente.* Toynbee abogó por el rechazo de la tecnología. La desilusión del progreso también acometió a poetas y escritores (Eliot, Joyce, Ezra Pound).

Junto al rechazo del pasado, «quizá lo más significativo sea la decadencia que ha experimentado en los Estados Unidos y Europa occidental la fe en el valor de su propia civilización». Han surgido conciencia de culpa, sensación de inutilidad, desconfianza de las instituciones. El esfuerzo por conseguir un crecimiento económico basado en las innovaciones tecnológicas rebajaría la «calidad de vida» y la fuerza de las instituciones (Misham). Se han difundido la obsesión de la escasez y el deterioro del medio ambiente. Pero el más letal de los desafíos contra la idea de progreso es el desprestigio del saber filosófico. La fe en la invariabilidad de la Naturaleza sostenía la marcha del progreso y, dada la amenaza de destrucción nuclear, cabe preguntarse si ya es posible sostener esa fe. Lo que se refiere a las ciencias física y biológica es aplicable también a las ciencias sociales, y «es obvio —añade Nisbet— que las contribuciones de las ciencias sociales han sido mínimas». La afirmación es válida en general contra las diversas ofensivas lanzadas por los sociólogos en torno a pobreza, discriminación racial, problema de vivienda o criminalidad. Se ha perdido gran parte de confianza en la ciencia. Nuevo signo del desprestigio del saber es la rápida difusión del ocultismo y otras formas irracionales: «La gente está aburrida del mundo, del Estado, de la sociedad y de sí misma».

En Occidente el freudomarxismo ha perdido el prestigio de otros tiempos. «Del mismo modo que los filósofos desplazaron a los teólogos a comienzos del siglo XX, ahora los

[9] *Tocqueville,* La democracia en América, *Alianza Ed., Madrid, 1980.*

[10] *Tocqueville,* Recuerdos.



filósofos han sido desplazados a su vez por otras influencias». ¿Quién los sustituye? La respuesta de Nisbet es cauta, sugerida, inteligente, pero termina diciendo que «si se tiene en cuenta la Historia, para recuperar las condiciones vitales del propio progreso y de la fe en el progreso es necesario que aparezca una auténtica cultura en cuya raíz y núcleo se encuentre un profundo y amplio sentido de lo sagrado», es decir, un reconocimiento de la religiosidad y la inquietud por contestar la pregunta que formuló Yeats: «¿Acaso nos aguarda alguna revelación?» [11]

El hecho simple y admirable de que se haya podido establecer una historia de la idea de progreso que abarca ilativamente y con testimonios casi irrefutables más de veinte siglos ya denota que lo exigible ahora para tratar de asumir el amago de quiebra contemporánea y las peculiaridades probablemente negativas de la naturaleza humana no es buscar nuevas corroboraciones, sino poner en práctica un cierto rastreo que alcance a relativizar el concepto rotundo de progreso adecuándolo a las nuevas perspectivas y a la realidad profunda del individuo, su inmanencia, su controvertido anhelo felicitario y su relación con la Historia, puesto que la pregunta de Yeats no hay manera humana de contestarla una vez que nos hemos dejado encenagar como conquista en la maravillosa trampa de la razón.

Ya Bury, sobre su esencial preocupación agnóstica de edificar el desarrollo de la idea de progreso en torno a bases racionalistas alejadas del providencialismo divino, sugirió que el valor del progreso por sí mismo como doctrina era tan sólo relativo y que la pregunta acerca de si el progreso iba en la dirección apropiada podía contestarse según el temperamento de quien formulaba la pregunta. Y en tiempos de prosperidad parece que las respuestas afirmativas son más frecuentes. Bury concluyó su provechosa incursión con interrogantes que bien pueden calificarse de escépticos y a la vez *progresistas:* «¿No sugiere el progreso por sí mismo que su valor como doctrina es tan sólo relativo, que se corresponde con un estadio no muy avanzado de la civilización, del mismo modo que la providencia, en su momento, fue un valor relativo correspondiente a un estadio algo menos avanzado?»

La característica propia de toda tesis previa es prosperar de acuerdo a su mismo marco proposicional y a través de una red de prejuicios, pero basta cambiar éstos ligeramente o efectuar otra lectura del relato para que los resultados pierdan un poco su pugnacidad demostrativa e ingresen en otra galería menos aprehensible y de perfiles más ambiguos. Es frecuente que los tratadistas lleven a cabo una selección de los argumentos que mejor convienen a su tesis, pero no parece dudoso que sigan existiendo otras alternativas, y este fenómeno se da singularmente con Hesíodo, Séneca o Condorcet, por citar algunos ejemplo entre los hitos que se manejan para la construcción de la idea de progreso en su desarrollo histórico, ello sin contar por ahora con los escépticos declarados, sobre los que la crítica suele pasar más a la ligera [12].

Eduardo Tijeras

[11] *Nisbet,* ob. cit.

[12] *No le ocurrió así a Maravall respecto a Miguel de Unamuno, acaso el pensador español más tipificado en la discusión del progresismo y sus pugnacidades tecno-científicas, materialistas y religiosas. Maravall estudió con detalle la crisis de la idea en Unamuno (ver «Las transformaciones de la idea de progreso en Unamuno»,* Cuadernos Hispanoamericanos, *núm. 440-41, febr.-marzo, 1987, ensayo de publicación póstuma, por cierto). Unamuno, en su constante zozobra por el sentido último, rechazó el progreso técnico y se pronunció por un adensamiento del espiritual: «Deja la civilización del ferrocarril, el teléfono, el water-closet, y llévate la cultura en el alma. La civilización no es más que una cáscara para proteger las pulpas, el meollo que es la cultura.» (De* Andanzas y visiones españolas.) *Maravall acabó pensando que en Unamuno no había una aportación válida y objetiva a la concepción del progreso, y a este resultado llegó el maestro vasco no sin haber mostrado en etapas anteriores un —desorbitado— fervor por la idea de progreso en aras del socialismo. Llegó a calificar esta idea de «santa».*



Del saber y el sabor de la Historia en Maravall

1. En un ensayo que es apenas un apunte, Borges habla del *pudor* de la Historia: «Yo he sospechado que la Historia, la verdadera Historia, es más pudorosa que la fabricada por los gobiernos a través de la propaganda y que sus fechas esenciales pueden ser, asimismo, durante largo tiempo secretas». Y más adelante añade: «Hay un sabor que nuestro tiempo (hastiado, acaso, por las torpes imitaciones de los profesionales del patriotismo) no suele percibir sin algún recelo: el sabor de lo heroico».

La obra historiográfica de Maravall manifiesta, a un tiempo, la destreza de un hábil descubridor de velos de una historia pudorosa —él prefiere hablar de «tacto»— y el sabor de una disciplina que él concibió siempre como ciencia y como experiencia de la vida: como un *saber.* No sólo es pudorosa la Historia, como quiere Borges, en sus fechas, sino en lo que sobre o bajo las fechas se encabalga: culturas, conceptos, mentalidades, estructuras.

Maravall ha sido uno de los pocos de entre nuestros historiadores que han acompañado su labor de una reflexión sostenida sobre sí misma, hasta el punto de elaborar toda una teoría de la Historia. No tuvo reparo en suspender por un tiempo los apremios de su oficio para hacerse cuestión de qué es la Historia y cuál la función del conocimiento histórico en nuestra existencia. Recordando el planteamiento kantiano, preguntarse qué es el saber histórico entraña el preguntarse, a un tiempo, qué es lo que podemos esperar de ese saber histórico. Si la primera de esas preguntas tiene un alcance epistemológico, la segunda lo tiene sapiencial.

Por lo que hace a la primera de las cuestiones, nunca oculta que el estímulo para enfrentarse al estatuto epistemológico de la Historia le vino de la contemporánea revolución acaecida en las ciencias naturales. Pero, si de la convulsión que éstas habían sufrido en la primera mitad del siglo XX recibió el estímulo, el ejemplo a seguir le advino de los protagonistas de las mismas, por cuanto éstos se habían lanzado a narrar su propia peripecia intelectual de forma que pudiera ser útil a cuantos no eran físicos, o matemáticos, o biólogos.

Ortega había sido el primero en advertir en un madrugador 1918 cómo las ciencias —la física, la matemática, la biología, la historia— comenzaban a reorganizarse en un nuevo paradigma —permítasenos utilizar el término acuñado por Kuhn—, cuyos rasgos eran: la autonomía, la atención a lo discontinuo y la atenencia a las cosas mismas. Por propia cuenta Ortega se preocupó de describir esos rasgos en la teoría de la relatividad y en la nueva biología representada por el barón Von Uexküll. De una y otra supo, asimismo, extraer las pertinentes consecuencias para su filosofía: una nueva visión de la relación sujeto-objeto, una nueva ética y un renovado fundamento antropológico para una teoría de la Historia. La teoría de la relatividad vino en apoyo de su teoría del *punto de vista* o perspectiva, y en apoyo de éste y de su noción de circunstancia vino asimismo el concepto de *Umwelt,* de Von Uexküll. Esta mirada no ya de reojo, sino sostenida, sobre la nueva reorganización de la mesa de los saberes naturales, habrá de proseguir en la obra de Zubiri. Notorias son las deudas de Maravall con Ortega, incluida su concepción de la Historia, pero suele olvidarse, al enumerar aquéllas, esta incitación general a escuchar las voces de renovación epistemológica que procedían de las que Ortega llamó «ciencias en rebeldía». Éste proseguirá a lo largo de su obra aprendiendo las lecciones que se desprendían de los escritos de los naturalistas, hasta el punto de que un físico como Eddington le preste el bastidor sobre el que bordar alguna de sus *Lecciones de metafísica,* o que un biólogo, representante de la síntesis moderna, como fue Goldschmidt, sea uno de los mentores de su antropología postrera en el celebrado «Mito del hombre allende la técnica».

Ortega reconocía en un célebre prólogo de 1923 cómo Einstein quería hacer una física que no fuera matemática abstracta, sino propia y puramente física; Uexküll y Driesch bogaban hacia una biología que fuera sólo biología y no física aplicada a los organismos; pues bien, «desde hace tiempo se aspira a una interpretación histórica de la Historia». Dicho de otro modo: la Historia comenzaba a configurarse, al contrario de lo que había sucedido en el siglo precedente, como una ciencia autónoma, no reducible, por tanto, ni a la dialéctica abstracta de los conceptos, ni a la geografía, ni a la antropología, ni a la economía. Como un eco de esas palabras, Maravall advierte cómo «la Historia también se afirma con no menor radical convicción sobre sí misma. Junto al pasado historicismo, confuso y sentimental, de un Carlyle, se declara al presente un historicismo de rigurosa base filosófica y epistemológica que, cualquiera que sea su injustificada exageración —me refiero, por ejemplo, al historicismo absoluto de Croce—, encuentra su razón de ser en que la Historia advierte que tiene que ser y va siendo hoy algo muy distinto de lo que había sido hasta hace poco, por lo menos en sus fundamentos lógicos»[1].

Recuerda Maravall la afirmación de Collingwood «marchamos de la idea de la Naturaleza a la idea de la Historia» como compendio de uno de los rasgos de lo acaecido en la ciencia física: la Naturaleza ofrece hoy la imagen de una realidad finita, dependiente y derivada. El pensar sobre la misma ha de depender, por tanto, de otra forma de pensar. ¿Cuál?: la Historia. Los hechos científicos se dan en un «hic et nunc» y son observados por personas concretas. Por tanto, son hechos históricos y lo son también las interpretaciones sobre ellos montadas, es decir, las teorías. Esto significa que la ciencia natural «existe y ha existido siempre en un contexto de Historia y depende para su existencia del pensamiento histórico»[2].

[1] *Maravall, J. A.* Teoría del saber histórico, *Revista de Occidente, 1967*[3]*, p. 12-13.*
[2] Ibídem.



Maravall aceptó el reto de una Historia que tenía que reflexionar sobre sí misma a fin de adquirir conciencia de sus posibilidades, sometiendo a revisión sus objetivos y sus métodos, tal como exigían, por un lado, «la nueva y más grave revolución que la copernicana acaecida en el reino de la Ciencia», y, por otro, el avance mismo de la Historia; en una palabra, «puestos a preguntarnos por aquel saber de nivel más eminente que llamamos ciencia, si es que verdaderamente podemos alcanzarlo, y no por lo que de conocimiento sobre esas realidades se nos pueda dar de otro modo». Pues bien; decidido a hacer teoría de la Historia, no ignora que toda teoría lo es de una praxis. Así lo había indicado ya Ortega cuando recordaba cómo Galileo pasó muchos ratos en los arsenales de Venecia entre cabestrantes y garruchas. Por otra parte, Maravall había advertido cómo las obras de reflexión de los protagonistas de la moderna revolución científica habían surgido sobre una praxis compleja y a menudo ardua. «Partamos de este hecho: tenemos ante nosotros obras de Dopsch, de Menéndez Pidal, de Brandi, de Marc Bloch, de tantos otros. Basándonos en ellas, y analizando lo que en ellas se nos da, hemos de tratar de formularnos lo que el saber histórico sea en el nivel que nos interesa»[3]. Un Berheim o un Bauer habían partido de la consideración de la Historia como ciencia, atendiendo a los métodos de investigación y a los sistemas de construcción lógica en su estado presente y llegando a formular una definición de la misma como un conocimiento riguroso. Pero un historiador como Huizinga, con quien polemizará a lo largo de *Teoría del saber histórico*, había negado tal pretensión, dado que la Historia debía asumir como productos propios también a un Herodoto o a un Gregorio de Tours, a un Michelet o a un Macaulay, con tanto derecho como a un Ranke o a un Braudel. Y si de la obra de este último podía decirse que había ingresado en el camino real de la ciencia, resultaba evidente que no podía decirse otro tanto de los demás. Según Huizinga, pues, la renuncia a la consideración de la Historia como ciencia —dado que en determinadas fases no lo ha sido—, llevaba a englobarla dentro de un concepto más general: como un fenómeno cultural. De una opinión parecida era Marrou.

Tal planteamiento le parece inadecuado a Maravall, pues «sería tanto como pretender que una definición de la Geometría, actualmente, tuviese que dar cuenta del por qué que impulsaba a los agrimensores egipcios, legendarios iniciadores de su estudio... Todos, en conversación cotidiana, nos servimos de ciertos conocimientos de física, biología, psicología, historia; pero, cuando nos preguntamos, con rigor intelectual, hemos de colocar el tema en el plano de la ciencia sistemática. De lo contrario, de una definición de la medicina podría decirse que tenía que comprender una novela como *La montaña mágica*»[4].

Si la Historia no es una mera técnica de documentación del pasado, tampoco puede reducirse a mero relato de hechos pretéritos. Poco a poco irá dilucidando Maravall su concepción de la Historia como ciencia que equidista por igual de la concepción positivista que de ella tuvo el siglo pasado y de las tesis narrativistas vigentes hoy en día. Distante por igual de un Hegel que de un Ranke, lo estaría igualmente hoy día de un Hempel que de un Gallie, de haber conocido la obra teórica de éstos. Así se deduce del siguiente párrafo: «Tenemos ante nosotros —insistamos una vez más en ello— obras como las de Ranke o Burckhardt, como las de Rostovtseff, Hampe, Menéndez Pidal o Strieder, en las cuales se nos hace patente un saber histórico que es muy otra cosa de la tradición docu-

[3] Ob. cit., *p. 15.*
[4] Ob. cit., *p. 17.*

mentalista o de un mero arte narrativo, otra cosa de la cual hemos de dar razón. Tengamos en cuenta que nuestra labor no puede ser la de construir, en una región ideal, lo que la Historia debe ser. Como hemos dicho en otra ocasión, la función de la teoría de la ciencia no es normativa, sino dilucidadora. Le incumbe, en nuestro caso, no inventar una manera nueva de historiar, sino analizar las condiciones lógicas en que se ha alcanzado un conocimiento efectivamente logrado y puesto a nuestra disposición por los grandes maestros de la Historia»[5].

Teniendo ante los ojos la obra de los grandes maestros de la historiografía alemana del siglo pasado y de la francesa en el presente siglo hace resaltar Maravall las numerosas páginas que los maestros respectivos han dedicado a los problemas sobre teoría y método del conocimiento histórico, preocupados precisamente por la fundamentación científica de la Historia. Con ello se opone una vez más a Huizinga, para quien las vigorosas discusiones metodológicas de fines del siglo pasado, suscitadas polémicamente por la obra de Lamprecht, habían tenido escasa repercusión en la propia labor de los historiadores. Y a este propósito hace Maravall una observación que historiadores tan conspicuos de las ciencias naturales como un Hanson, un Kuhn, un Feyerabend hubieran suscrito sin vacilación: «Lo que en gran parte sucede es que suele haber un gran distanciamiento, un notable retraso entre el nivel en que en alguna rama particular se plantean las cuestiones epistemológicas y de metodología y el nivel alcanzado por la filosofía y la teoría de la ciencia... En la objeción general contra toda preocupación metodológica y epistemológica, lo que sucede es que, de ordinario, la infecundidad que se achaca a ésta procede más de la inadecuación de las soluciones adoptadas que de la preocupación misma»[6]. Las ciencias, incluidas las naturales, han progresado muchas veces a pesar del método, a pesar de los errores, pues en la medida en que éstos rompen viejos horizontes y abren otros nuevos, pueden volverse fecundos. Muchas veces el científico, no menos que el artista, trabaja guiado por la inspiración, por la adivinación intuitiva, cuyo monto de azar habrá de ser eliminado por el rigor creciente de los métodos. Y aún hay más: aunque la cuestión de los fundamentos teóricos y de métodos no aparezca explícita en un autor, no cabe concluir por ello que enteramente falte en él. En el tratamiento habitual de un tipo de hechos y de sus conexiones se llega prácticamente a un verdadero conocimiento de aquellas formas de pensar que les son adecuadas, aunque no se alcance una autoconciencia de ello[7].

En una palabra: el historiador —al igual que el matemático o el filólogo—, llega a adquirir, por la destreza que le proporciona la práctica de muchos años, un especial tacto, una especial intuición previsora o capacidad adivinatoria. Y al decir esto se apoya Maravall nada menos que en Husserl. Así sucedió con Ranke, con Mommsen y con el mismo Dilthey. De este último ya hizo notar Ortega que se pasó toda su vida intentando exponer sistemáticamente la teoría sustentante de su praxis de historiador y apenas fue capaz de escribir unas cuantas páginas sobre el particular —siempre las mismas, por lo demás.

A fin, pues, de librarse tanto de un cientificismo lleno de prejuicios —tal como fue caracterizado por von Hayek—, como de un agnosticismo frívolo, torna Maravall al punto de apoyo firme de la praxis historiográfica: «Estimamos que formarse idea de cuál es la situación al presente de la ciencia y tratar de ver qué perspectiva se abre en ella al conocimiento histórico, es el único remedio para librarnos de aquellos inconvenientes.

[5] Ob. cit., *p. 19.*
[6] Ob. cit., *p. 21.*
[7] Ob. cit., *p. 24.*



Pues, a medida que una ciencia llega a mayor grado de madurez, no sólo se desarrollan mucho más intensamente los estudios teóricos sobre sus fundamentos lógicos, sino que se alcanza una mayor correlación entre la especulación sobre sus principios y la práctica consecución de sus conocimientos»[8]. Invocando el imperativo de autenticidad que Ortega reclamaba tan insistentemente para el hombre en general, afirma Maravall que «para hacer historia se necesita rigurosamente tener conciencia del estado en que se encuentra la ciencia histórica», y, repitiendo a Dilthey, «la Historia necesita urgentemente un reforzamiento de su conciencia lógica».

La constitución de una Historia como ciencia no se alcanza hasta el siglo XIX, no siendo todo el desarrollo anterior más que los prolegómenos de ese movimiento que arranca de la última fase de la Ilustración. Y a este propósito el ejemplo de la revolución en la física actual es aleccionador: en el colosal esfuerzo intelectual que representa la física de hoy, el problema epistemológico tiene una parte importantísima, y a él han tenido que dedicar una atención principal todos los autores que han colaborado, con aportaciones propias, en la formación de las nuevas teorías, esfuerzo que no arrancó precisamente de una conciencia de éxito, sino de lo contrario, de la insuficiencia e imperfección del método y de la teoría de la física clásica para dar cuenta de una serie de nuevos hechos en un momento dado de la investigación. En una palabra: no es primero la lógica y luego la Historia, «sino que aquella sólo puede consistir en la reflexión crítica sobre las formas de pensar puestas de antemano en ejecución por los propios historiadores que escriben la Historia».

La necesidad de la revisión teórica de la Historia —y esta es la razón por la que la Historia de ciencia se transforma en un saber— se hace hoy más perentoria porque su conocimiento va tan íntimamente ligado al estado del hombre y de la sociedad, que la crisis de aquél perturba hondamente a éstos. A este propósito se le impone a Maravall la denuncia de lo que denomina «contagio naturalista» de nuestro saber del hombre y de la sociedad. El siglo positivista dejó como herencia la fe en la adopción —ingenua, por lo demás— de los métodos aplicados en las ciencias naturales como garantía de cientificidad en las ciencias humanas. Ya von Hayek había observado que los métodos que los cultivadores de las ciencias humanas creían adoptar de las ciencias naturales, no eran los que los mismos científicos han aplicado siempre en sus propios campos de investigación, sino los que se creía utilizar. Y si nefasta fue la traslación ingenua de métodos tomados de la ciencia clásica, tanto más lo será al presente, dada la nueva manera con que el científico trabaja. De esta contaminación resulta ser un ejemplo, no por reciente menos aleccionador, Hempel, quien —aunque Maravall parece desconocerlo— pensó que «las leyes generales tienen funciones totalmente análogas en la Historia y en las ciencias naturales; que son un instrumento indispensable en la investigación histórica y que hasta constituyen la base común de diversos procedimientos considerados a menudo como propios de las ciencias sociales, a diferencia de las naturales»[9]. Sabido es que ese modelo «fuerte» de explicación en Historia (el llamadado *Covering Law Model)* fue progresivamente debilitándose en la obra de Nagel, Frankel, Gardiner y otros, sin perder del todo el valor de referencia última. Habrían de ser posteriores investigaciones en Historia de la Ciencia las que mostraran que el desarrollo de las teorías científicas no se había ajustado a un

[8] Ob. cit., *p. 27.*

[9] *Véase «La función de las leyes generales en Historia», en* La explicación científica. Estudios de filosofía de la ciencia, *Paidós, Buenos Aires, 1988, pp. 233*



modelo único, sino que en su elaboración habían intervenido el azar tanto como el error, tanto la visión del mundo de los propios investigadores como la aceptación o rechazo por parte de la comunidad científica, etcétera. Tal fue la obra de un Hanson, de un Kuhn, de un Feyerabend... Y, de modo especial, habrá de ser Popper quien, tanto en *La sociedad abierta y sus enemigos,* como en *La miseria del historicismo,* rebata, en primer lugar el modelo genérico de teoría científica elaborado por Hempel, y, en segundo lugar, su pretensión de poder determinar en Historia leyes generales que «cubrirían» los «casos» *(instances)* particulares. Pero, una vez más, Maravall hubiera estado en radical desacuerdo con Popper en su negación absoluta de la Historia: «Quiero dejar bien aclarado que la "Historia", en el sentido en que la entiende la mayoría de la gente, simplemente no existe: y ésta es, por lo menos, una de las razones por las que afirmo que carece de significado»[10].

Los problemas teóricos que el saber histórico suscita se han planteado siempre por confrontación con el conocimiento de la naturaleza; ahora bien: el modelo que se tuvo presente en esa confrontación fue el de la ciencia clásica. Esa confrontación ofreció tres modalidades: por *contraste,* por *correspondencia* o por *asimilación.* De la primera modalidad fue representante paradigmático Dilthey, con su separación tajante entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. El cometido de las primeras consistiría en la comprensión *(Verstehen)* de los fenómenos humanos, mientras que a las segundas correspondería la explicación *(Erklärung)* de los fenómenos naturales. De la segunda sería exponente Rickert, preocupado por conseguir un criterio *formal* de distinción entre Naturaleza e Historia, como dos órbitas paralelas de conocimiento, regidas por dos categorías que se corresponden: ley y valor. De la tercera propone Maravall como exponente a un Taine que enuncia: «Después de reunir los hechos, la investigación de las causas», búsqueda que tiene que hacerse programáticamente como en el mundo natural. Pero esta confrontación de la Historia con la Naturaleza —añade Maravall— no ha sido privativa del positivismo, sino una actitud dada en el pensamiento con mucha anterioridad y sobre supuestos ideológicos muy diferentes, en concreto, sobre el supuesto de la física teleológica de la tradición aristotélica.

Aporta Maravall literatura abundante procedente de los mismos cultivadores de las ciencias naturales haciendo hincapié en las consecuencias que la revolución epistemológica operada por aquéllas habrá de tener sobre el conjunto del saber en general y de la Historia en particular. «La diferencia entre un libro de Historia de Braudel y un libro del propio Huizinga, con ser ambos excelentes, está en la diferencia de modo de hacer historia que los separa. Pues bien, creo que esa separación, ya hoy tan claramente observable, entre unos y otros libros, está en una influencia difusa que ha ejercido la renovación de la ciencia. En una palabra: el fuerte impacto producido por una revolución científica en otras esferas del saber no se reduce a una influencia inmediata, seguida, más o menos, de un propósito de imitación, sino que afecta hondamente al mismo clima espiritual, común a todos los modos del saber, cuando menos del saber de las cosas empíricas. Tempranamente advirtió Ortega el cambio en el modo de pensar que entrañaba la teoría de la relatividad, así como los nuevos modos de hacer biología, de hacer matemática y de hacer historia, llegando a hablar de un nuevo "estilo" de pensar.»

[10] La sociedad abierta y sus enemigos, *II, Orbis, Barcelona, 1984, p. 431.*



Pero a diferencia del positivismo del pasado siglo, que preconizaba un imperialismo de los métodos y leyes de la ciencia natural sobre el conjunto del saber, la ciencia contemporánea renuncia a ese ideal, comprendiendo que aún quedan campos libres para otras formas del saber. Si las ciencias sociales, en general, han sabido asimilar los esfuerzos de la ciencia natural en direcciones diversas —no imitándolas, sino asimilándolas—, «con clara conciencia del estado actual del problema, el historiador ha de considerar cada vez más próxima su disciplina al grupo de las ciencias sociales y considerar desde ahí su posición con relación al trabajo científico en general» [11].

2. Con la nueva ciencia, piensa Maravall, el hombre ha vivido una colosal experiencia de liberación espiritual y lo ha logrado al renunciar a la rígida esquematización con que se presentaba en la etapa anterior, en la etapa de la ciencia newtoniana, creando con ello, para la Historia y para otras esferas del saber, posibilidades de organizarse lógicamente como nunca han tenido ante sí. Según la ciencia clásica, los fenómenos se producen en un proceso espacio-temporal, sin dependencia alguna respecto de la observación humana, en un espacio y tiempo considerados como esquemas ordenadores estables, totalmente independientes el uno del otro y que, en cuanto tales, representan una realidad común a todos los hombres. La ciencia contemporánea ha dado cuenta de esa rígida concepción. La Historia, por su parte, ha comprobado, con no menor rigor, que las pretendidas categorías de espacio y tiempo estaban referidas a «sistemas estructurales históricos». Así lo hizo Granet en su estudio sobre el modo tan concreto, tan individualizado que tiene el pensamiento chino de concebir el espacio y el tiempo. Una investigación parecida, recordamos por nuestra parte, hizo B. L. Whorf, sobre el lenguaje de ciertas tribus americanas.

En general, la versión clásica de la ciencia física daba una imagen científico-natural del mundo cerradamente unitaria —«el mundo constaba de cosas en el espacio que se modificaban legalmente en el tiempo mediante acción y reacción» (Heisenberg)—, visión que pretendía imponerse a todo conocimiento que quisiera presentarse como ciencia.

Ante el descrédito de esa visión unitaria operada por la ciencia contemporánea, «puede resultar que el conocimiento de las cosas humanas y sociales, y muy especialmente la Historia, se encuentren hoy ante la coyuntura de que sus peculiaridades, en cuanto forma específica de conocimiento, se descubran más próximas o se aprecien más compatibles con una nueva imagen del saber científico» [12]. En el panorama actual de las ciencias resalta, ante todo, un hecho: *la historificación del mundo natural,* no en el sentido de que juegue en él externamente la realidad histórica un nuevo papel, sino en el de que ese fenómeno se da efectivamente en nuestra relación cognoscitiva y manipuladora con ese mundo. Todo fenómeno físico lleva impresa una fecha: «Con el principio de entropía, el tiempo se inserta en el mundo físico, el mundo físico se sujeta al tiempo, es susceptible de envejecimiento, adquiere un pasado» (U. Redano, cit. por Maravall, p. 46 en n.). Un segundo aspecto que hoy vemos en esa ciencia natural es el de su propia concepción como conjunto de interpretaciones lanzadas en un momento dado, en relación condicionante con la situación de un observador determinado. A este propósito recuerda Maravall la «esencial historicidad del conocimiento científico» que Bacherlard reconociera en 1952, hoy plenamente reconocida tras las investigaciones de Kuhn, Feyerabend y otros. Hasta cier-

[11] Teoría del saber histórico, *p. 37.*

[12] Ob. cit., *p. 45.*



to punto, pues, contra la pretensión contraria del historicismo, se puede afirmar que la historia de la física es física.

Alejándose del maniqueísmo historicista, reconoce Maravall que hay dos esferas de conocimiento, dos tipos de ciencia, que, aunque irreductibles, no se contraponen y excluyen, de modo tal que lo propio de una parte no pueda darse en la otra. Hay una incuestionable gradación de uno a otro campo: un conocimiento físico puede apoyarse en una base histórica y viceversa.

En consecuencia, «esa estupenda aventura intelectual de nuestro tiempo deja en entredicho, y, más aún, reduce definitivamente en su alcance el principio de que un esquema único sirva para todo saber que pretenda presentarse como ciencia empírica. La ciencia física, se nos dice hoy por uno de sus cultivadores, no vale para todas las zonas de la realidad. Es una hipótesis infundada tratar de aplicar a todos los hechos, y ni aún siquiera a todos los hechos físicos, los conceptos absolutos de espacio y tiempo, de observación objetiva, de ley, de previsibilidad, etcétera...; las formas de pensamiento surgidas del desarrollo de la física de los corpúsculos, nos ha dicho algún físico, son suficientemente amplias para dejar sitio a los diferentes aspectos del problema de la vida del hombre y de la sociedad y a las direcciones de la investigación orientadas en ese campo»[13].

A pesar de que la ciencia actual se ha desprendido de las pretensiones imperialistas sobre el resto de los saberes que el positivismo le adjudicaba, no hay que olvidar, por otro lado, que «si real es, según el pensamiento físico, lo que es susceptible de medida, *la conversión en realidad mensurable y, en consecuencia, la fisicalización de nuevos campos de la actividad social y humana es un dato incontrovertible*»[14]. Así está sucediendo con la historia social y con la historia económica. Pero esta pretensión tiene un límite que no puede ser sobrepasado: hay que esperar que siempre quede una zona última inalcanzable, dramática y movediza; desde ella se extiende el mundo imborrable de lo histórico, esto es, el fundamento real, más o menos inalcanzable directamente, de la ciencia de la historia *(Ibídem)*. Una vez más, es necesario obviar el riesgo de recaída en el cientificismo. Si se deja la realidad reducida al mundo físico y aun a éste se le estrecha a cierto tipo de relaciones que entran en el dominio de la medida, todo lo demás queda convertido en materia de imaginación, más o menos próxima a los irreales objetos del arte y de la poesía. Y a este propósito recuerda cómo un día surgieron ante el investigador hechos físicos que no eran susceptibles de medición, por lo menos precisa y objetiva, con independencia de la actividad del observador. Esta estupenda experiencia es el contenido del llamado «principio de indeterminación» de Heisenberg. Puede, pues, haber realidad que no sea mensurable y por tanto todo un campo de hechos que no pueden ser medidos y que no por eso dejan de ser reales. Hay más aún: si no es mensurable todo lo real, no todo lo mensurable es real. Podemos tomar en cualquier campo medidas que interesen y medidas absolutamente irrelevantes, medidas que no hacen referencia a nada objetivo, que carecen de contenido, medidas irreales.

Con buen humor Maravall recuerda cómo Cohen ironizaba a este respecto sobre aquella medición platónica que estimaba a un príncipe justo 729 veces más feliz que a un príncipe tiránico. Recordando a Ortega enuncia que propiamente, realidad no es lo que se

[13] Ob. cit., *p. 51.*
[14] Ob. cit., *p. 53.*



mide, sino aquello sobre lo que puede operar el hombre —y el operar humano posee siempre un carácter proyectivo.

Desde la misma ciencia física, pues, se abre al pensar racional un saber de tipo científico no reducido a las ciencias naturales. Se amplían, en general, el alcance y las posibilidades del saber científico. La actual situación de la ciencia entraña la reducción del esquema de la ciencia natural clásica a sólo un orden parcial y cerrado de hechos (los de escala macroscópica): el ensanchamiento general del concepto de ciencia para dar entrada a esquemas lógicos aplicables en otros órdenes de experiencia; la necesidad de construir sistemas de principios diferentes e inasimilables para ciencias particulares que traten de captar cognoscitivamente tipos distintos de realidad (*Ibídem*, 57-59).

Contra Huizinga —quien, por no ser exacta, detraía a la Historia la calidad de ciencia— utiliza la lección recibida de la física actual para afirmar que sobre otras esferas de la experiencia caben otras formas de conocimiento, las cuales pueden ser, en un sentido nuevo, científicas. Una de ellas podría ser la que correspondería a la Historia. Si la exactitud hubiera de ser el criterio que discriminara lo científico de lo que no lo es, los grados de diferencia en exactitud que van de la Física a la Historia serían siempre tantos que más que como una diferencia de grados habrá que considerarla en todo momento como una *diferencia de clase*. En resumen: frente a la tesis de Huizinga y otras similares, «la nuestra será ésta: la Historia es una ciencia que tiene, como cualquier otra, sus principios propios, y según ellos, se nos muestra cierta dentro de un sistema determinado de relaciones, válida en una esfera de hechos de la experiencia humana» (*Ibídem*, pp. 60-61).

El déficit epistemológico que se achaca a la Historia no proviene propiamente de ella misma, sino que deriva precisamente de la lógica. Es decir, de haber sido utilizada la lógica de una manera tal vez inadecuada e inapropiada, para organizar sistemáticamente el saber histórico. Si la lógica tradicional estaba sustentada por los tres guardianes que son los principios de identidad, no contradicción y tercero excluido, «en el saber de las cosas movedizas y mudables, el principio de contradicción puede tener un sentido no tan absoluto e incondicionado. No quiere esto decir que ese principio pierda su validez, sino que hay que aplicarlo dentro de un sistema de referencias» (*Ibídem*, p. 62) Y acudiendo una vez más a la enseñanza de la física actual que admite dos interpretaciones teóricas igualmente fecundas sobre la estructura del átomo —la física corpuscular de Schrödinger y la mecánica ondulatoria de Heisenberg— recoge la conclusión a que, a este propósito, se llegó: la lógica de los tres principios aristotélicos no puede aplicarse, unívoca y universalmente, a un mundo en el que la identidad de las partículas no puede afirmarse. Schrödinger había afirmado que «los componentes últimos de la materia carecen por completo de identidad».

Ello exige postular una lógica relacional que no elimina tampoco, como en el caso de la ciencia que vimos antes, a la lógica clásica, sino que pone límites y condiciones a su validez y la considera como una lógica plenamente aplicable en el plano de lo absoluto o en el supuesto de un mundo estático. El programa emprendido por Windelband, Rickert y Dilthey de llevar a cabo una renovación de la lógica tradicional, encontró un impulso y una confirmación en la necesidad misma experimentada por la ciencia física. Don Julio Palacios afirmaba que «en física hay que admitir que las cosas son, a la vez, lo que

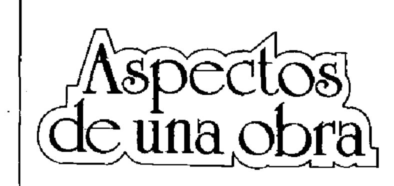
revelan cuantos experimentos hagamos sucesivamente con ellas, de donde se infiere que los corpúsculos son ondas y son cuerpos, y no de modo alternativo, unas veces ondas y otras cuerpos, sino complementario. Como tal dualismo es contrario a la razón, podemos decir que los corpúsculos no son razonables». Por tanto, «quien pretenda estudiar la física moderna ha de librarse de prejuicios racionalistas y convencerse de que nuestro conocimiento de la realidad ha de basarse en postulados que tienen más de dogmas que de entes de razón».

Ortega, que en 1923 advirtió cómo la teoría de la relatividad abría un proceso a la razón urgiendo a insertarla en la vida —que es perspectiva y punto de vista— desarrolla en *Reforma de la inteligencia* de manera sistemática la misma idea, que se había acendrado a través de sus lecturas de etnología en *Las Atlántidas* (1924). Pero había de ser en el enfrentamiento con Hegel, donde, en contra del apriorismo de éste sostiene, que «no hay un pensar formal, no hay una lógica con abstracción de un objeto determinado en que se piensa... Hay tantas lógicas como razones objetivas. Según esto, es la materia o tema del pensamiento quien, a la par, se constituye en su norma o principio. En suma, pensamos con las cosas». Ortega esbozó aquí y allá una nueva dialéctica, diferente de la hegeliana dialéctica de la idea. La razón no es una facultad dada para siempre al hombre, sino que tiene una historia, nos dirá en *Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y demiurgia;* la lógica clásica no es exacta y omnivalente en términos universales. Hay, entre otras posibles, una lógica propia del continente histórico en que se ejercita un nuevo modo de razón cuyo alborear anunció en la siempre promisa *Aurora de la razón histórica.*

De otro principio de la física actual —el de complementariedad— extrae Maravall una lección más para su epistemología de la Historia: el electrón se nos muestra en un sistema de conjunto; es partícula al atravesar el espacio y onda al atravesar la materia. Mediante el concepto de complementariedad —que no invalida los principios de la física clásica— pueden resolverse, con pleno sentido, problemas como el de que el feudalismo pueda aparecer como un proceso de descomposición o lo veamos como un medio del mantenimiento de la unidad, o de que la guerra de las Comunidades fuera un movimiento de retroceso o llevara en sí el germen de la moderna idea del Estado, o de que Rousseau se estime origen del totalitarismo, habiendo inspirado, en cambio, una revolución liberal.

Burke interpretó la Revolución Francesa, entre otros aspectos, como un movimiento disgregador que amenazaba con la fragmentación del Estado francés. Es sabido, sin embargo, que la democracia republicana francesa encerró la forma más cerrada y compacta de unidad política conocida hasta entonces: la nación moderna. En casos como éste, no se trata de contradicciones históricas, sino de complementariedades, las cuales, a su vez, no se presentan sucesivamente, sino a un tiempo *(ob. cit.,* pp . 67-68).

La indiferenciada mecánica y absoluta aplicación del principio de contradicción en Historia es la responsable del fracaso de los intentos de llevar a cabo definiciones en Historia, fracaso que empieza por el de la estricta definición de los hechos y se continúa con el no menor de las pretendidas definiciones de movimiento, formas, doctrinas, y, en general, de toda clase de conceptos propiamente históricos. Todos sabemos hoy que es imposible alcanzar en serio una definición del feudalismo, del burgués moderno, del maquiavelismo, de la libertad de imprenta, del liberalismo doctrinario. Para conseguir sobre al-



guno de estos fenómenos lo que se pretendería vanamente lograr con una definición, no hay más camino que escribir todo un libro, como, por ejemplo, el que Díez del Corral nos ha dado sobre el liberalismo doctrinario o Sombart sobre el burgués. «Ahora bien: seiscientas páginas sobre el liberalismo doctrinario no son una definición de ese movimiento; son la explanación de la razón histórica aplicada a darnos a conocer ese objeto»[15].

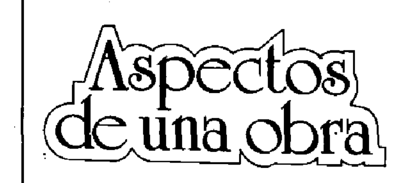
La definición es posible en las ciencias ideales, pero no en las empíricas y menos en la que por antonomasia puede ser llamada ciencia de la realidad... Puede ser definido un triángulo, pero no la Revolución Francesa. «En todo caso, habría que ejecutar tan enérgica reducción de lo real para llegar a una fórmula de definición, que sería un mero cascarón vacío lo que obtuviéramos al final, inservible para darnos un conocimiento del objeto»[16]. Y, avanzando lo que va a constituir propiamente el quehacer histórico, afirma que «el trabajo histórico no puede consistir en definir y clasificar de una vez para siempre, estáticamente, en términos absolutos, los hechos históricos, sino en establecer el sistema de relaciones de un hecho dentro de un campo o de una estructura histórica... Conocer un hecho histórico no es atribuirle ser una u otra cosa y nada más, sino construirlo en un conjunto de relaciones»[17].

3. A fin de comenzar de manera impresionista la exposición de lo que es un hecho histórico nos presenta una doble interpretación de un hecho que a menudo encontramos utilizado en la tradición anglosajona de la filosofía analítica de la Historia: «Carlyle ha escrito en alguna parte algo como esto: sólo importa el hecho: Juan Sin Tierra pasó por aquí; he aquí lo que es admirable; he aquí una realidad por la cual yo daría todas las teorías del mundo». Y colocado en las antípodas del mundo intelectual, el investigador de la ciencia natural, según Poincaré, comentaría: «Juan Sin Tierra ha pasado por aquí; esto me es indiferente, dado que no volverá a pasar jamás» (Poincaré, H., *La Science et l'hypothèse*, Flammarion, París, s. f., pp. 175-176). Sospechamos, anota Maravall, que ni en uno ni en otro está lo que buscamos. Una vez establecido el hecho, no tendría valor ninguno si no pudiera engarzarse en una interpretación que, en cuanto tal, es teoría. Y a la luz de la ciencia actual no menos equivocado estaría Poincaré. Este doble testimonio plantea ante nosotros el viejo problema: singularidad e irrepetibilidad, como categorías a que se atienen los hechos históricos; generalidad y repetición, como categorías de los hechos naturales. Pero, ante todo, esa condición de histórico o natural en un hecho dado no es excluyente, sino que ambas pueden darse a la vez. La separación o, por lo menos, la distinción entre una y otra clase de hechos, la ponemos nosotros, en virtud del enfoque formal a que los sometemos, por tanto, desde el punto de vista de una actitud interpretativa, teórica. Ese poder expositivo tan plástico, reiteradamente reconocido en Maravall, ilustra lo antedicho con el siguiente ejemplo: «Si vemos que una piedra cae, podemos enfocar el hecho como algo que puede repetirse normalmente —que otras piedras caigan. Podemos provocar, medir y aun dirigir otras caídas, convirtiendo el hecho en mera base empírica para formular las condiciones de la caída de los graves, con lo que nos mantenemos en el campo de la ciencia natural. Pero podemos enfocarlo como el hecho de la caída de una piedra en la cabeza de Enrique I, golpe que le privó de la vida y a Castilla de un rey.» *(Ob. cit.,* p. 76).

[15] Ob. cit., *p. 70.*
[16] Ibídem, *p. 70.*
[17] Ibídem, *p. 71.*

En el primer caso hemos hecho una poderosa abstracción de las circunstancias en que el hecho se produce (entre otras, la resistencia del aire); el segundo enfoque conserva la mayoría de las circunstancias en que el hecho se produce. Siempre hay, ante un hecho, la eliminación de unos elementos y la utilización de otros. En las ciencias taxonómicas, como la biología, en las clasificaciones interviene el punto de vista que adoptemos, es decir, el grado de abstracción con que operamos. La batalla de Bailén no está compuesta, desde el punto de vista del historiador, por los miles de actos de los combatientes que en ella intervinieron; si así fuera, la Historia se haría imposible para una mente finita, como diría Leibniz, o, como en otro contexto afirma Lévi-Strauss, concluyendo que la Historia es un mito contado por el historiador. Los hechos naturales los vemos relacionados con aquellos que responden a un patrón común, en tanto que los datos históricos los vemos relacionados con aquellos otros, diferentes entre sí, con los que se nos muestran en conexión. El hecho mismo de esa batalla, aislado, cortado de toda otra referencia, no nos diría nada, puesto que necesitamos contemplarlo en la cadena de hechos que llamamos Guerra de la Independencia *(Ibídem,* p. 78).

De pasada, ataca Maravall otro problema que, de por sí solo hubiera merecido un capítulo aparte: el problema del sujeto de la Historia. ¿Son los agentes de la Historia los individuos aislados o lo son las colectividades, las masas, las clases? Contra un Bauer que distinguía entre hechos cuyo sujeto es el individuo y hechos de masas, afirma Maravall que esos conceptos de individuo y masa, como términos perfectamente aislables y definibles, no se pueden mantener hoy en el campo de la experiencia. Los hechos de un individuo no son aislables porque él mismo, como sujeto, no lo es: sus actos son respuestas a un contorno, eliminado el cual aquéllos no serían comprensibles. A su vez, el hecho de un grupo, en el encadenamiento del acontecer humano, se individualiza, se especifica en una significación singular. En la Historia, una acción de masas puede ser plenamente individual; por ejemplo, la toma de la Bastilla. En cambio, la acción de una personalidad, si la abstraemos suficientemente como para salirnos del campo de la Historia, puede tomar un carácter general o, por lo menos, típico: así el amor de Nelson por Lady Hamilton. Es más, el hecho exclusivamente realizado por una personalidad no es Historia; es una pura abstracción. El hecho individual, absolutamente entendido, como hecho que acaba y empieza en el gesto de un actor, ni es un hecho real ni se puede dar en la Historia. Y, porque no es Historia, la Historia no lo puede entender. Ya Leibniz afirmaba que el individuo es ininteligible o, lo que es lo mismo, sujeto de un análisis infinito, y, al mismo tiempo, el individuo es inefable. Recordando a Kahler, «La Historia, de acuerdo con esto, empieza en la esfera de lo supraindividual o, mejor, de lo supraprivado; en el nivel de los grupos, de las instituciones, de los pueblos». Lo que la Historia puede darnos a conocer desde su propio punto de vista, no son hechos de individuos aislados, ni hechos absolutamente individuales, sueltos, sino encadenamientos, conjuntos de hechos, es decir, estructuras configuradas de un modo o de otro. Contra el puntillismo de un Taine que reclamaba para la pintura la obligación de reproducir los poros de la nariz, tanto Ortega como Carr reclaman para la mirada histórica una cierta distancia; ¿cuál? Aquella que no nos permita advertir los granos de la nariz de Cleopatra. A esa distancia Cleopatra desaparece como individuo para inscribirse como una figura en un tapiz, en un contexto: para reaparecer como sujeto histórico.



Maravall habla de encadenamientos, conjuntos de hechos, estructuras configuradas. Es curioso observar cómo sus reflexiones en este caso coinciden con averiguaciones de la moderna filosofía analítica de la Historia. En efecto, Walsh habla de *colligations;* White, de tramas —al igual que Paul Veyne— aunque éste procede de otra tradición: la weberiana—; Mink define la actividad del historiador como un «acto configurante».

En cierta medida, esos hechos colectivos —y, sobre todo, cuando se conciben éstos con tal amplitud que se puede llamar hecho colectivo a un encadenamiento tan completo como la decadencia de Roma—, esos hechos colectivos, digo, nos ofrecen ya, con mayor o menor totalidad, verdaderas conexiones de hechos. Trátese de una acción unipersonal o de una acción colectiva, ante la Historia importan en cuanto datos para un conocimiento individual. No son, en absoluto, equivalentes «hecho individual» y «hecho de un individuo», ni tampoco «hecho colectivo» y «serie de hechos», o mejor, hechos de un grupo o grupo de hechos de caracteres conexos. El criterio para diferenciarlos, lejos de lo que parece desprenderse de algunos autores, no está en que sean obra de uno solo o de muchos, sino en que los tomemos, abstrayendo otros aspectos, en aquello en que se asemejan a otros hechos, o los tomemos en aquello en que, siendo diferentes, se conectan con otros hechos distintos, configurando una peculiar estructura histórica, cuyo sentido de conjunto es singular, individual. *(Ob. cit.*, p. 81). Sólo en este sentido se puede aceptar la concepción de la Historia como ciencia de lo individual o ciencia de hechos: si no se olvida lo que en cualquier ciencia empírica hay de interpretación teórica, puesta por el científico. Ranke —el autor que formuló como programa de la historiografía el máximo respeto a los hechos— habla de *concepción general de lo acaecido*, de *trabazón objetiva...* Algo parecido sucede con Eduard Meyer.

Lo individual en la Historia se nos ofrece de modo relativo: no podemos pensar en Francisco de Vitoria sin verlo como un «escolástico», «del siglo XVI», «español», conceptos todos que poseen un grado de generalidad. Aron ha señalado lo que hay de individual relativo en los conceptos históricos, como «el campesino alemán del siglo XV». Se trata de generalizaciones relativas. Lo propio de la Historia no es el detalle, sino esas mal llamadas generalizaciones, porque no se trata de enunciados de base inductiva, sobre series de fenómenos semejantes, cuyos aspectos comunes se formulen en enunciados generales, sino de articulaciones entre una multiplicidad de datos, algunos quizá semejantes y, los más, diferentes, que forman un encadenamiento, un conjunto. Y es en esos conjuntos que engloban un gran número de datos donde lejos de descubrir una generalización, hallamos lo individual que caracteriza el objeto de la Historia.

Lo individual histórico no está en los datos. No tiene valor histórico, por sí, la armadura que Carlos V pudo llevar en Mülberg, una armadura, al fin, como tantas otras. Sin embargo, el dato puede adquirir y de hecho adquiere significación histórica, en una conexión construida en el plano de la historia de la indumentaria, con otros muchos datos que, en sí, pueden ser generales, pero que en su conjunto se individualizan. Lo tiene, cuando en la historia de la cultura, al contemplar ese dato de que el Emperador, como el militar de la época, se cubra con el arnés de protección individual, lo relacionamos con aquellos otros datos que nos permiten llegar a una conexión que podríamos, por ejemplo, enunciar así: subsistencia de elementos del arte militar medieval en la técnica de la pólvora,

o, en otro aspecto, coexistencia, en la época de Carlos V, de elementos renacentistas con una fuerte dosis de espíritu caballeresco. *(Ob. cit.,* p. 86).

Subraya Maravall: *Lo individual de la Historia no está en el dato aislado, sino en la conexión irrepetible en que se da. Lo individual es el conjunto.* El hecho histórico no es un dato, es un encadenamiento. *La singularidad de la Historia es la singularidad del conjunto.*

Conocer, pues, una realidad histórica, captar su sentido, es hacer inteligible la relación entre las partes y el todo, en esos conjuntos que constituyen el objeto de la Historia. Sin duda que al elaborar estos conceptos teóricos de la Historia, Maravall se anticipa al concepto de *trama,* que, según H. White o P. Veyne, constituye lo propio de la Historia.

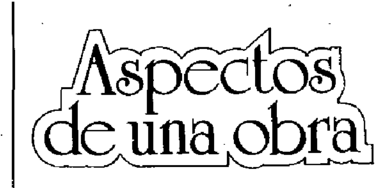
Cierto que existe, y debe existir, una labor previa de depuración y fijación del dato, pero no un análisis del mismo, por cuanto su sentido nunca lo descubriríamos en él aisladamente, sino en la conexión con otros datos en que se nos ofrece dentro del conjunto. Y, usando una bella comparación, los datos no tienen el papel de los factores en una operación aritmética o de los sillares en la construcción de un edificio. Su función es, más bien, el de las pinceladas de color en un cuadro, al de los elementos en un paisaje.

Años más tarde de aquel en que Maravall escribió este último párrafo, L. O. Mink adjudicó a la Historia el modo propio de comprensión que denominó *configurante:* el colocar elementos en un complejo único y concreto de relaciones. Y añade que la Historia sobreviene cuando la partida está terminada. El historiador, idealmente, tendría de la historia que narra una visión, como la divina, *tota simul,* aunque su narración se distienda en el tiempo. Algo muy parecido había dicho Maravall: «En la intuición histórica, el todo individual del conjunto y las partes que en él aparecen en conexión, se dan en el mismo plano y su conocimiento se alcanza recíprocamente, según la misma relación de solidaridad recíproca en que se nos hacen patentes. Esta viene a ser la categoría que Dilthey llamaba "significado", en cuanto designa la relación de las partes de la vida con el todo». *(Ibídem,* pp. 87-88). Allí, pues, donde la moderna filosofía de la Historia habla de acto configurante, de trama, Maravall habla de «construcción trabada», de «estructura».

Si, pues, en esos conjuntos que son el objeto de la Historia, «el todo se halla presente para nosotros en la medida en que nos es comprensible por las partes, lo que especialmente pertenece al conocimiento histórico es lo que trasciende de éstas, lo que no está aisladamente en éstas, lo que pone de más su articulación en el conjunto» *(L. c.,* p. 88).

De aquí deduce Maravall algo que afecta a la función del acontecimiento en la construcción histórica: «Los acontecimientos que integran un conjunto histórico pueden ser diferentes entre sí y en cambio análogos a los que se dan en otro conjunto. Este mismo, en su plano, es singular e irrepetible... Siempre ha habido organizaciones de poder político, pero nunca ha habido más que un Imperio Romano; muchas veces los hombres han combatido, pero no ha habido más que una batalla de Rocroy... Por eso la relación entre datos y conjunto es la de la parte al todo y no la de lo particular a lo general o la del caso a la ley». *(Ibídem,* p. 89).

Un nuevo corolario se deriva de lo antedicho: «Los datos, en un conjunto, diferentes entre sí, pueden ser análogos a los de otro. Esto quiere decir que, entre ellos cabe, en cierta medida, la repetición. El Imperio romano es único, pero la existencia de emperadores se da en otras estructuras. En principio no tenemos por qué pensar de un dato que



nunca se haya producido antes ni que tenga que dejar de producirse después. Es más, podemos estar seguros de que fenómenos muy semejantes se han dado y seguirán dándose. Solamente cuando contemplamos un hecho comprendido y situado en un conjunto, lo vemos adquirir toda su peculiaridad, todo su singular significado. El acontecimiento, pues, resulta históricamente individualizado tan sólo en el conjunto» *(Ob. cit.*, pp. 89-90).

Y a continuación trae un ejemplo magnífico, que transcribimos íntegramente: «Muchos pensadores políticos han defendido la tesis del origen divino del poder. El dato en sí se repite y hasta goza de una cierta generalidad. Su propio sentido histórico sólo lo alcanza, diferente en cada caso, según la articulación en que se nos ofrece. En el emperador Enrique IV significa un medio de oponerse a la supremacía del sacerdocio y del Papado sobre el poder laico; en los Reyes de la Baja Edad Media, oposición, en cambio, a la superioridad imperial; en el pensamiento de Ribadeneyra y otros contrarreformistas, medio de limitación del poder por la ley divina y natural; en Hobbes y el absolutismo inglés, pieza en el sistema de la Iglesia autocéfala que cierra y perfecciona ese absolutismo; en los polemistas del siglo XIX contra las tendencias revolucionarias, defensa del gobierno monárquico contra el gobierno popular o compartido. Sólo, por tanto, en cada conjunto histórico se individualiza el significado de la tesis del origen divino del poder, lo que quiere decir que sólo desde cada conjunto podemos captar su sentido, hacérnoslo inteligible».

Ello nos conduce, por una vía nueva, a la convicción de que no puede escribirse más que Historia universal, o, lo que es lo mismo, que la Historia universal es imposible: faltaría en ella el capítulo imprescindible del futuro del hombre. Dilthey decía que habría que esperar el final de la Historia para escribirla. Danto —añadimos por nuestra parte— afirma que las historias presuntamente totales hablan del futuro en términos adecuados únicamente al pasado. Popper afirmaba que la Historia es imposible como ciencia porque es incapaz de predecir. «La conexión universal de la Historia —añade Maravall— no podría ser aprehendida cognoscitivamente por la mente humana. Y la ciencia tiene que sujetarse a las posibilidades del conocimiento, en las condiciones y límites en que puede alcanzarlo nuestra mente. Frente a las teoría más generales, más universales que, tratando de recoger la filosofía de la Historia universal, se han hecho frecuentes en nuestro tiempo, sería recomendable que la Historia se limitara en el estado actual a las "teorías del alcance medio", que Merton ha postulado en el campo de la Sociología. Para la Historia vale también la observación de que la ciencia no tiene por qué estar siempre en medida de responder a todos los problemas que inquietan al hombre» *(Ob. cit.*, p. 91).

En contra de las filosofías de la Historia que Danto denominaría *sustantivas*, y Ferrater Mora, visiones —en las que incluiríamos tanto a San Agustín, a Ch. Dawson, a T. de Chardin, como a Berdiaev; tanto a Hegel y a Marx como a Toynbee, Spengler o a Wells— Maravall afirma que hay que cortar, hay que fijar conjuntos en que se nos den conexiones abarcables por la mente y por medio de las cuales ésta, y no un espíritu extrahumano, pueda penetrar en el conocimiento de la realidad. No existe criterio de validez universal para realizar ese corte, sino que todo hecho, incluso el de la ciencia natural, se configura según las exigencias de la interpretación que ensayamos y solamente en el marco de ella se nos da. Es el *tacto* del historiador, una vez más, el que determina el corte, la abstracción. En la Historia, como en la Naturaleza, el todo se une al todo. Hay, pues, que separar

el objeto de esa totalidad, aislarlo, abstraerlo, idealizarlo, irrealizarlo. Como dice Papp, «el péndulo matemático, el gas ideal, el cristal perfecto, el cuerpo químicamente puro no existen en el universo físico, y, a pesar de esto, no es más que a ellos —y no a los objetos de que fueron extraídos— a quienes se aplica con rigor la ley científica... Vista la complejidad de lo real, sin esta abstracción simplificadora, ningún conocimiento científico sería posible y ninguna ley podría ser establecida» *(cit.* por Maravall). El grado de abstracción es menor en la Historia que en la ciencia natural, y el límite de la misma, hoy por hoy, sólo puede quedar encomendado a la inspiración del historiador. El criterio de abstracción viene dado por el conjunto, por la totalidad relativa que tratamos de estudiar. Y esa operación de abstracción o selección sólo puede hacerse atendiendo a la importancia o relevancia de los datos respecto de la interpretación que ensayamos.

Dentro de la tradición analítica en filosofía de la Historia, E. Nagel, sin renegar del modelo hempeliano de explicación, reconoce en el historiador una capacidad para sopesar *(weighing)* variables causales, para asignar grados de importancia a datos y a causas. Ahora bien; Maravall, coincidiendo aquí con E. H. Carr, afirma que la forzosa operación de selección no viene impuesta por los intereses subjetivos del historiador, sino por las relaciones objetivas de la estructura histórica que construye. Tanto en física (Schrödinger) como en Historia (E. Meyer) se recomienda una juiciosa renuncia al conocimiento del detalle. Ante la masa informe de datos de un conjunto que puede presentarse ante el historiador, el investigador intenta preguntar a esos datos, formula una hipótesis, tantea ordenarlos en una interpretación. Recuerda Maravall cómo, según Mandelbaum, las hipótesis se basan en la previa experiencia personal, en las nociones científicas o pseudocientíficas que el historiador posee (sobre la raza, la economía, etcétera), o en la práctica o testimonio de otros historiadores. Ya Newton decía: «Tengo ante mí el objeto de mis investigaciones y espero a que comiencen a aparecer las primeras luces.» Y, siguiendo una vez más a Carr en su *¿Qué es la Historia?*, sostiene que no todos los datos del pasado son hechos históricos, y que hecho histórico es tan sólo aquél construido como tal por la elaboración e interpretación en que el historiador lo articula. Es sólo la visión del historiador la que transforma un puro dato en hecho histórico. Por eso, la Historia es siempre, necesariamente, interpretación y no mero reflejo de una nuda realidad que de suyo sería realidad histórica. El historiador desarrolla siempre una actividad de selección con vistas a una interpretación. No otra cosa hace el físico; la diferencia, dice Maravall, está en esa manera de construir y seleccionar: el físico busca establecer los hechos según series lineales de repeticiones; el historiador trabaja en círculo, buscando a través de las diferencias lo que, con frase feliz de Huizinga, llamaríamos «la coherencia en función de un todo espiritual».

4. Superado, tanto en las ciencias naturales como en las históricas, el que Maravall denomina «mito de la experiencia pura» —de la experiencia concebida como un orden objetivo de fenómenos que pueden ser constatados por todos—, ver lo que realmente acontece, como pretendía el lema de Ranke, quiere decir, en realidad, ver lo que captan los métodos científicos y, sobre todo, verlo tal como lo captan. La Historia sólo puede ser asunto de la mente, porque, como todo saber, se encuentra en el entendimiento y no en las cosas.

Siguiendo, una vez más, el paralelo con lo acaecido en las ciencias naturales, podemos decir que también existe una realidad histórica, pero no existe una realidad en cuanto

que objeto de la Historia, constituida formalmente como tal, anterior a la ciencia que trata de interpretarla. Esa que hemos llamado realidad histórica está ahí, fuera de nosotros, presionándonos, instándonos a su conocimiento; pero para que podamos hacerla penetrar en éste, hemos de configurarla. Sigue aquí Maravall las grandes líneas de la epistemología orteguiana, la cual, en aquel punto que consideró siempre su principal aportación a la filosofía, la superación tanto del idealismo como del realismo en la nueva concepción de las relaciones del sujeto y el objeto, sostuvo el pleno valor objetivo que la «realidad» posee, y que le viene dado por el hecho de que toda realidad es perspectiva a la vez que se da siempre en una perspectiva. Añádase a ello una segunda idea: dado que la realidad radical —la Vida— se expresa libremente en formas, la realidad *in genere* se da siempre en formas, en figuras, en estructuras; «de manera», continúa Maravall—, «que aunque se piense que esa figura de lo real surge al enfrentarse el hombre con las cosas, "lo decisivo en el asunto es que ni aún en este último caso es el *ser* una *forma del sujeto* que éste echa sobre las cosas"» *(cit.* por Maravall en *Teoría del saber histórico*, p. 106).

Este papel de la observación del investigador, que en cierto modo *crea* el objeto histórico, ha sido reconocido por un historiador como E. Meyer, de quien, dada su afiliación a la epistemología positivista, difícilmente cabría esperarlo. Únicamente hay que objetar a Meyer el que haga depender la selección que todo historiador hace de los hechos del interés histórico que el presente pone en cualquier efecto. En esa presentización de la Historia, Meyer se alinearía con Croce y con Collingwood. No, dice Maravall. No podemos aceptar que la condición de relevante de un hecho, en tanto que acontecimiento histórico, dependa del presente. De éste sacamos, ciertamente, temas, problemas, enfoques, puntos de vista, creencias que organizan nuestra visión, etcétera; pero, una vez que provistos de los medios de visión intelectual que el presente nos proporciona, nos dirigimos a un conjunto de hechos y los articulamos según una estructura, en la objetiva condición de ésta se basa la importancia y organización de los hechos, y nuestra interpretación deberá plegarse al relieve que de suyo hemos de reconocer en ellos. En Historia no conocemos, ni podemos conocer, la realidad histórica en sí, esto es, «como ocurrieron en realidad *(eigentlich)* las cosas», si en esa frase las palabras «en realidad» quieren decir con independencia de todo observador que las contemple.

Para la ciencia clásica observación equivalía a observación sensible. El grandioso desarrollo de la ciencia actual, apunta Maravall, se debe, en gran parte, a no verse encadenada al mero dato sensible.

Bauer achacaba un déficit a la Historia en el hecho de que no disponemos de ningún órgano que nos permita penetrar en el interior de los hechos de conciencia. Este aserto, que parecía reivindicar como método supremo la *Einfühlung* historicista, no se sostiene, según Maravall, pues no se trata de averiguar intenciones, propósitos, ni ninguna suerte de interioridades psicológicas que, a lo sumo pueden servir de referencia auxiliar. El hecho histórico no es el hecho psicológico, ni un campo de experiencia se confunde con otro. La Historia busca el sentido objetivo de los hechos en un conjunto, no su motivación psicológica individual. Con este aserto Maravall se aparta decididamente del psicologismo de ciertos epígonos de la *Kulturgeschichte*. No obstante, concede a Dilthey su parte: «Una catedral, un soneto, una letra de cambio, un contrato, no tienen la realidad sensible, ópti-

ca o acústica, con que impresionan nuestros sentidos. Lo que ante ellas experimentamos es la expresión de un hacer humano. Ese hacer es vida humana y nos es accesible porque partimos de un conocimiento de esa vida. El sujeto que en las ciencias del espíritu, y eminentemente en la Historia, observa y conoce, es la totalidad viviente del hombre; no unas facultades aisladas, sino su vida entera como una estructura organizada... La experiencia histórica está integrada por hechos psíquicos que se dan en la vivencia, en el interno experimentar de nuestro existir... Los hechos históricos son hechos psíquicos, pero no tratados psicológicamente... Toda realidad en la cual el hombre ha puesto su sello —el mármol de la estatua, las hojas del libro, los linderos de un camino— es expresión de vida, y esas cosas que de tal manera se convierten en cosas humanas, se dan siempre en una conexión, en una estructura. El sentido que han tomado objetivamente al ser articuladas en ese conjunto es lo que tratamos de averiguar, y por eso las experimentamos históricamente como manifestaciones de vida vivida, coagulada, configurada» *(Ob. cit.,* pp. 114-116, passim).

Al observar y conocer su vida entera, en la cual se le da la experiencia de lo humano, el observador es historiador y sujeto histórico, y esto condiciona de tal manera su observación y su labor, que la teoría del conocimiento histórico tiene que hacerse cargo del problema. Su propia formación, el conocimiento crítico de las fuentes, completando el esclarecimiento epistemológico, dará al historiador el material para poder formular juicios impersonales, no valorativos, juicios lógicamente construidos sobre la realidad, no sentencias.

Esta problemática conduce de por sí a la cuestión de la objetividad en la Historia: ¿cómo alcanzar una objetividad, no de las valoraciones, sino de los conceptos y de las interpretaciones que con ellos construimos? No se trata en este caso, afirma Maravall, de ser justos, sino de ser exactos, dicho en fórmula aproximada. Como historiadores no pretendemos tanto como saber si los comuneros tenían o no razón, sino tan sólo cuál fue el sentido de la guerra de las Comunidades. ¿Cabe, pues, un conocimiento que sea, si no tanto como una fiel versión del acontecer, independiente de las condiciones del observador, sí válido en general dentro de los límites de una situación? La respuesta de Maravall va a consistir en un criterio que, desde un punto de vista formal, Gallie atribuye a la estructura narrativa de la obra histórica y Kuhn, desde un punto de vista sociológico, adjudica a una teoría científica en general: la aceptabilidad por parte de cuantos participan en el sistema de interpretaciones que en una situación dada se da, condición necesaria y bastante, según podemos pensar hoy, para que un saber pueda presentarse como ciencia. *(Ob. cit.,* p. 119).

¿Cabe expurgar el factor subjetivo del conocimiento histórico? Recurriendo una vez más a las enseñanzas de las ciencias naturales, Maravall sienta este axioma: no conocemos nunca puramente un sistema objetivo de fenómenos, puesto que en cuanto se fija la observación en él, resulta alterado; lo que nos es accesible ha sido creado, por lo menos en cierto modo, en el proceso de observación. Y al sentar este principio, acuden a la pluma de Maravall nombres inevitables: Jordan y Heisenberg. Y a ellos se añade el del naturalista Von Uexküll, quien en 1913 escribiera: «El observador no puede abandonar jamás su punto de vista subjetivo. Los objetos que observa permanecen siempre co-



mo objetos de su mundo perceptible, cuyas leyes sigue». De ello deduce Maravall que en Historia, como en cualquier otra ciencia, conocemos hechos observados, no hechos absolutamente objetivos que pretendan presentársenos como independientes de toda observación. Carr, cuya afinidad con su propio pensamiento recalca varias veces Maravall, señalaba que la objetividad no está en los datos, siempre alterados por la observación; se encuentra en la relación entre ellos que se estructura en el futuro. Roza aquí Carr una característica de la narración histórica que Danto señala como su constitutivo esencial: toda historia es una re-escritura desde una fecha posterior a los acontecimientos. Paul Veyne habla de retrodicción.

De la situación de la física contemporánea deduce Maravall que la obeservación de los hechos y el sistema de conocimientos que de aquella se deriva, están condicionados por una idea previa, y ello constituye un límite insalvable para la pura objetividad. Ya Droysen, desde sus presupuestos neokantianos, había llegado a la conclusión de que «la Historia en sí», como la «cosa en sí» kantiana es inabordable. Pero «la revelación explosiva del condicionamiento de la observación por la posición dada del observador fue hecha por Marx, aunque en forma parcial, como un instrumento de la lucha política del proletariado contra la burguesía, en la que a ésta se la presentaba como mantenedora de seudoverdades derivadas de su posición ideológica. El conocimiento se alcanza siempre dentro de un horizonte que la posición de que se parte permite contemplar. Ahora bien; ese condicionamiento, válido para cualquier observador de la sociedad y de la Historia, no desmiente las conclusiones alcanzadas, las cuales son válidas dentro de la situación. El análisis epistemológico nos permite asegurar que el saber es respuesta a una pregunta que formulamos dirigida a un objeto observado y al que preparamos de antemano para que nos pueda responder. Eddington afirmaba que la ciencia no conoce entes objetivos, sino nuestro conocimiento de estos entes, y, descendiendo al nivel de las simples percepciones, J. Huxley las caracterizaba como construcciones mentales: el objeto que vemos, decía, es una interpretación. Pues bien, a la interpretación que, a diferencia del uso común, construimos con mayor rigor, llamamos teoría. Y teoría es, siempre, pese a Carlyle, todo nuestro conocimiento de la realidad, física o histórica: interpretación crítica y sistemática de hechos que, tal como se nos dan, no es que hayan sido creados, pero sí construidos desde una interpretación anterior. A la afirmación de R. Aron —«la teoría precede a la Historia, si se entiende por teoría a la vez la determinación de un cierto sistema y el valor prestado a un cierto tipo de interpretación»— Maravall añade: sin teoría no hay propiamente hechos. Kuhn decía que es el paradigma en que se mueve la ciencia en un determinado momento el que permite ver o no ver los hechos. Algo parecido afirma Maravall: los físicos conocen muchos ejemplos de hechos observados por algún investigador pretérito que fueron ignorados por los demás, al no acoplarse al esquema teórico de la física newtoniana en que se movían, y ahora, al ser reemplazado ese esquema clásico por los que maneja la física de nuestros días, aquellos hechos antes observados han adquirido una relevante significación.

La teoría corrige a la observación —observaba Cohen—, y únicamente cuando la discrepancia entre ambas es insuperable tiene que ceder aquélla , de lo cual deduce Maravall que «es el enfoque teórico el que hace aparecer ante nosotros el objeto de la observa-

ción». Poincaré había señalado en *La ciencia y la hipótesis* que no se puede experimentar sin idea preconcebida, pues cada uno lleva en sí su concepción del mundo, de la que no puede deshacerse tan fácilmente.

No hay, pues, fenómenos de mera observación: el fenómeno se nos da siempre dentro de una teoría, configurado dentro del campo de observación establecido por la misma.

No hay riesgo de recaída alguna en el idealismo en esta concepción de la actividad científica: en contra de un Fichte que reducía la experiencia al pensamiento, Maravall no olvida la lección del maestro Ortega, y responde: «No; la experiencia está configurada por el pensamiento, pero puesta por las cosas», esas cosas que aquél había calificado como supremas pedagogas. La actividad interpretadora del hombre configura, con su enfoque, el objeto, pero no lo lleva en sí. De otro modo: la realidad empírica de las cosas no está puesta por el pensar; pero tal como nos es accesible está referida a un pensar y, en tal sentido, le corresponde. Zubiri, repitiendo también a Ortega, afirmaba que «el pensar mismo no funciona sino en el trato efectivo con las cosas y adopta la forma de un tanteo entre ellas. Descubre posibilidades, tropieza con resistencias, que lo fuerzan a modificar sus ideas acerca de lo que son las cosas y, por tanto, sus proyectos».

Estas consideraciones conducen de por sí al rechazo de cierta concepción de la Historia como fiel reconstrucción del pasado y de aquella otra que, heredera de Dilthey, acentúa el ideal de revivencia o reviviscencia de ese mismo pasado como objetivo de la Historia. No se trata de que experimentemos los estados de conciencia de César en sus recorridos por las Galias. Aún en historiadores alejados de nuestro tiempo, como Troeltsch, Trevelyan, Meinecke o Huizinga, lo que en ellos encontramos como labor histórica es la interpretación del conjunto en que articulamos una multiplicidad de hechos. Huizinga reconocía que en Historia, «el verdadero factor intuitivo no tiene, ni mucho menos, la importancia que ha querido dársele por oposición al factor intelectivo». Y el mismo Collingwood, cuyo lema era «re-enact the past in his own mind»—, parece olvidarse del mismo cuando escribe que «la Historia es una ciencia a la que compete estudiar acontecimientos inaccesibles a nuestra observación y estudiarlos inferencialmente, abriéndonos paso hasta ellos a partir de algo accesible a nuestra observación y que el historiador llama "testimonio histórico" de los acontecimientos que le interesan» *(La idea de la Historia*, p. 289, *cit.* por Maravall, *ob. cit.*, p. 137).

Siempre quedará un resto inalcanzable para la Historia —como queda para cualquier ciencia particular—: pero ese resto no reclama ya una ciencia, sino un saber —una metafísica, pues no hay ciencia que pueda constituirse en fundamento, síntesis o coronación del saber.

5. Si para la concepción de la Naturaleza que los griegos tuvieron era ésta una fundamentación causal de cosas, para la ciencia moderna es un sistema de leyes. El saber de la ciencia moderna supone que la respuesta al «porqué» es siempre un «cómo». Un breve excursus por la ciencia clásica muestra que para esta ley es la enunciación de relaciones fijas y constantes, formulables, en consecuencia, matemáticamente, entre los fenómenos, que al decirnos cómo se enlazan éstos, nos permite prever su desarrollo ulterior, a partir de un sistema de datos conocidos. *(Ob. cit.*, p. 145). Para ese «régimen definitivo de la razón humana», según lo llamaba Comte, por el que la ciencia positiva se organiza, el con-



cepto de causa es extracientífico. Pero uno y otro concepto hace tiempo que han entrado en un período de transformación. Por de pronto, hoy no aparecen más como conceptos irreductibles. Normalmente hay que llamar causa a la conexión singular entre un hecho anterior y otro posterior, de modo que éste se nos ofrece como consecuencia del primero, en una dependencia que nos explica por qué se da el segundo y en qué consiste; se llama ley a la regularidad con que unos hechos determinados se presentan cuando otros han sido dados, sin que podamos afirmar esta relación como un hecho de dependencia, sino sólo como una regla de sucesión. Dado que a la Historia le ha sido denegado el carácter de ciencia, por no ser capaz de leyes, Maravall acomete una revisión del concepto de ley a fin de liberar a aquélla de ese infecundo agnosticismo lógico. El esquema clásico del concepto de ley entrañaba, ante todo, un carácter de *generalidad*, es decir, la ley va no de un hecho concreto o grupo de hechos singulares a otro hecho o grupo de hechos, sino de una clase, en general, de hechos, a otra clase de hechos. Se niega la individualidad del hecho para tomar de él lo común en general. Como decía Ortega, en esta concepción de la ley, cada hecho es un caso o, usando la terminología de los epistemólogos de escritura inglesa, una *instance*.

Un segundo rasgo de ese concepto de ley era el de *continuidad*. Si el pensamiento se ha debatido siempre entre las dos concepciones contrapuestas de la realidad —la de la continuidad y la de la discontinuidad—, la ciencia contemporánea ha visto la necesidad de sintetizar los dos opuestos puntos de vista. Según De Broglie, lo real no puede interpretarse con la ayuda de la pura continuidad; es preciso discernir en su seno individualidades discontinuas. Pero éstas no se conforman a la imagen que daría de ellas la pura discontinuidad, porque son inextensas, reobran constantemente entre sí y, hecho más sorprendente, no es posible localizarlas ni definirlas con una perfecta exactitud. Piensa Maravall que esta concepción puede ser de extraordinaria fecundidad en las ciencias del hombre para resolver la antinomia individuo-sociedad.

Otro rasgo característico del concepto de ley es el de la *regularidad:* la ley no nos dice nada sobre lo que los hechos son; afirma únicamente una regla de sucesión entre ellos, de modo tal que si se presentan los fenómenos de clase A, sabemos que, necesariamente, tienen que presentarse los de clase B. Este principio de regularidad es el que más honda transformación ha sufrido. Para la ciencia de nuestros días, la Naturaleza sigue, no leyes de causalidad estricta, sino leyes estadísticas de probabilidad.

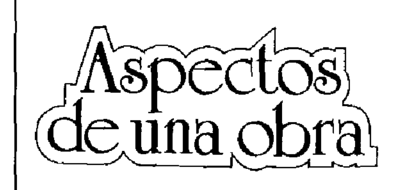
Un último rasgo es la capacidad de *predecir* que la ley tiene. Este principio tiene el primado lógico en el sistema de la ciencia y es, además, el impulso que históricamente la constituye, al convertirla en técnica y en práctica. Esta voluntad de predicción o profecía nos conduce a otro principio más general en el cual se apoya la ciencia clásica, —el principio del determinismo—, que afectaba a la total concepción de la realidad, incluida la Historia; de ello es testigo un Tucídides, para quien los acontecimientos humanos son siempre iguales, o un Fontenelle, para quien «la nature a l'air bien constant». La raíz del determinismo moderno está en la creencia de que el conocimiento se expresa en relaciones métricas matemáticas. Ahora bien; ciertos fenómenos observados por la nueva ciencia —primero en la teoría de los gases, y luego en la microfísica— han abierto insuperables brechas en esa visión determinista. A la vista de ello hay quienes sostienen que, aun-

que no se compruebe experimentalmente el principio de causalidad, hay que mantenerlo como exigencia racional del pensar. Otros sostienen que hay que renunciar a él, y unos terceros exigen un nuevo concepto que funda ambas concepciones en una nueva manera de ver. Sean una u otra a modo de confesiones de fe, o visiones del mundo, o concepciones filosóficas, Maravall da por sentada la afirmación de Oppenheimer, según la cual ninguna comprobación obliga a los hombres a elegir entre una concepción causal o una concepción no causal del mundo. En general, sea cual fuere el alcance del principio de indeterminación de Heisenberg, Maravall acepta la orientación general de las ciencias hoy en día, según la cual la Naturaleza no está completamente determinada. Si en lo pequeño reina el azar, y al nivel de lo grande reina una probabilidad que prácticamente podemos considerarla como certidumbre (Reichenbach), Maravall concluye que, si en el mundo de los términos medios en que nos movemos, accesible de modo inmediato a nuestra observación, podemos estimar que prácticamente rige un principio de determinación, no podemos olvidar que ello no constituye más que una capa por debajo de la cual opera una realidad discontinua e indeterminada, es decir, individual. En general, hemos de eliminar del esquema lógico de nuestro saber las notas de necesidad y seguridad, sustituyéndolas por las de probabilidad y certidumbre.

Esta crisis del determinismo arrastra únicamente en su caída el concepto de legalidad, pero no otra cosa. En modo alguno alcanza al concepto de causa, y no puede autorizarnos a sostener que los hechos no estén causados, o que los hechos no puedan mantener entre ellos otros nexos de relación. «Causalidad no es sinónimo de determinismo», decía Zubiri. A lo que se renuncia es únicamente a la idea de causa que se formó la física clásica. El determinismo —reconoce Maravall— no es más que una forma, entre otras, de un principio de causalidad. Poner fin al reinado de aquél no equivale a reconocer el reinado del azar y a hacer del mundo el reinado de lo fortuito. Caben otras formas de conexión de unos hechos con otros; cabe, incluso, una forma de conexión y dependencia entre los fenómenos que no se reduzca al concepto de causa, sin negar éste y aun conjugándose con éste; tales son las relaciones de tipo funcional que se dan en una situación. Piensa Maravall que es precisamente la imagen estadística del mundo la que nos permite rescatar de lo individual, desde la individualidad de un electrón hasta la de Julio César. Pero, al mismo tiempo, el individuo debe aparecer no como una unidad caprichosa e insolidaria, sino como integrante de un conjunto.

La concepción estadística del mundo puede articularse en un nuevo sistema de causalidad *(ob. cit.*, pp. 160-161).

Resume Maravall los resultados de la transformación del concepto de ley en los siguientes términos: el conocimiento científico no es siempre un conocimiento de leyes, de lo que se deduce que hay otros modos de acercarse cognoscitivamente a la realidad; en la misma ciencia natural el valor de las leyes no es unívoco ni general y, por fin, podemos hablar de leyes que no responden al esquema de legalidad de la física clásica. La exploración de nuevos campos de experiencia ha llevado al descubrimiento de sistemas de legalidad nuevos, propios del enfoque formal de esos campos. Esto hace que, en el campo concreto de la Historia, intentos como el de Hempel resulten equivocados por principio. No menos vano fue, por el otro extremo, el empeño en hacer de la Historia una ciencia de



tendencias, series, valores, conceptos que se utilizan en tal caso como una degeneración, como una imperfección adrede y resignada del concepto de ley, demasiado sublime éste para la deleznable materia histórica. En general, afirma Maravall, las leyes son tanto más simples y fijas cuanto menor es el grado de aproximación a la realidad concreta, y entonces es menor, también, su grado de variabilidad porque su objeto es más abstracto. En cuanto la realidad aparece como término de imputación de una ley, ésta no puede ser más que hipotética y aproximada.

Si Meyer, Rickert o Croce merecen nuestra gratitud, es por haber puesto un valladar a los excesos de una corriente historiográfica excesivamente «legalista», a lo Lamprecht. Pero, huyendo de Escila, se recayó en Caribdis: un Meyer, para quien el objeto de la Historia es únicamente lo individual; un Huizinga que negó la posibilidad de leyes en Historia; otros, en fin, para quienes pueden encontrarse leyes *en* la Historia (como las sociológicas o las económicas), pero no *de* la Historia. Dada la proximidad de la sociología y la Historia, no es de extrañar que haya habido historiadores que se han desplazado a la sociología —tal es el caso de Von Martin y sus tipos ideales—, y sociólogos que lo han hecho hacia la Historia —así Freyer en su concepto de estructura. Hubo quien, como Max Weber, sostuvo un concepto de causalidad que a la vez era más flexible y más asimilable al concepto de ley. Sirviéndose de un método probabilista, ante un fenómeno histórico, al que se adjudica una o varias causas, se modifican o suprimen éstas y se pregunta por el resultado previsto en ese caso. «Para desenredar las relaciones causales reales, construimos otras irreales.» R. Aron comentaba: «Todo historiador, para explicar lo que ha sido, se pregunta por lo que hubiera podido ser.»

Maravall llegó a conocer la obra de algunos epistemólogos americanos, como Teggart, Cohen y Mandelbaum, que sostuvieron la necesidad de mantener el principio de causalidad en Historia como única manera de asegurarle su carácter científico. Parece que no llegó a conocer el empeño, mucho más audaz, de Hempel por mantener un modelo legalista en Historia, según el cual, también la Historia es capaz de establecer leyes, de las que los acontecimientos históricos se desprenderían deductivamente como casos.

De Mandelbaum es la tesis —más tarde retomada por Gallie— según la cual, dado que la Historia no puede apartarse del método narrativo, dentro de la narración misma se da un vínculo causal. Maravall se felicita por estos empeños, dada la corrección que aportan a la insalvable pulverización de lo histórico, en que tantos pretendidos historiadores puros se empeñan. Pero no basta, piensa Maravall, con apelar a la noción de causa, sino que es necesario llegar a enunciar unas relaciones que se atienen a un esquema diferente. La ya estudiada crisis del principio de causalidad vino a poner en circulación el esquema de conexiones pluricausales, limpiamente aplicable en Historia, porque todos los hechos de ésta se revelan fácilmente dependientes de múltiples conexiones. Y por esta vía real se encamina Maravall a su propia concepción de la causalidad en la Historia: el concepto de «causa» va a quedar sustituido por el de «sistema de relaciones estructurales», método que no se ocupa de hechos aislados, ni de series o clases de hechos, sino de conjuntos estructurados según una interpretación.

Si conocer los hechos históricos es conocerlos en conexiones, en conjuntos, hemos de construir éstos y para ello hemos de establecer entre sus miembros una relación, que no

puede tener el carácter legal de la física clásica; no encontraremos nunca una clase de hechos que suceda, ni forzosamente, ni siquiera con regularidad estadística, a otra clase de hechos. Tampoco podremos nunca afirmar que a un hecho dado corresponda otro, como el efecto a la causa. En la conexión histórica nunca entran en juego dos hechos aislables, sino conjuntos sumamente complejos, entre cuyos datos singulares se da un nexo recíproco. Por otra parte, la conexión histórica no es una conexión de paralelismo, sino circular. De aquí un primer enunciado general: la conexión histórica es un círculo, en cuyo interior, relativamente cerrado, se dan lazos entre todos y cada uno de sus datos, de manera tal que cada uno de éstos resulta afectado por los otros, y, en cierta medida, aparece como afectado por todos los demás. Se trata de conexiones causales múltiples, dentro de una situación dada, en las que el nexo causal es, en cierta medida, recíproco, como en una especie de interdependencia reversible, en la que cada parte condiciona a las demás y es condicionada por todas las restantes. A la imagen de la cadena sucede la del haz y, mejor aún, la del manojo de flores (Huizinga)[18].

A la imagen floral de Huizinga adjunta Maravall una corrección: se trata de muy extrañas flores, que se convierten en tales en la medida en que se integran en el ramo. A esto se aproxima lo que Dilthey llamó «conjunto de acción», que, a diferencia del nexo causal en la naturaleza macroscópica, tiene también un sentido creador, porque de él surge algo que en él no está de antemano, algo nuevo. Ese «algo nuevo» que se construye sobre los hechos es una figura, y ello constituye la tarea fundamental de la actividad historiográfica. A esos conjuntos articulados en los que se nos dan los hechos históricos los llamamos *estructuras.* No es un concepto asimilable al usado en matemáticas, o biología o física. Es un concepto meramente histórico el que queremos construir, afirma Maravall.

Series, tipos, formas, conjuntos, etcétera..., son los conceptos de que preferentemente se sirven hoy las ciencias y, en especial, las ciencias sociales e históricas, para aprehender y organizar los hechos que investigan. El problema de la naturaleza de los conceptos es el problema central de la epistemología de la ciencia histórica, varado en buena medida por el pretendido individualismo de los hechos que tiene que investigar.

A fin de captar la realidad como sucesión en el tiempo, la historiografía ha construido el concepto de *serie.* Este concepto resulta insatisfactorio porque nos da una mera sucesión lineal y reduce la Historia a un encadenamiento temporal, sin complejidad alguna.

Un modelo más elaborado es el *tipo ideal,* concepto con el que Max Weber pretendía tender un puente entre lo individual y lo general. Ante una masa de fenómenos observados, destacamos, en virtud del punto de vista en que nos colocamos, ciertos aspectos con los que formamos «una figura mental unitaria» —feudalismo, sociedad estamental, burocracia, autoridad carismática, etcétera—, figura ideal que no se encuentra en la realidad empírica, por lo que adquiere un carácter generalizador; pero, por otra parte, al estar construida sobre las líneas sacadas de esa realidad, puede aplicarse a sus estados individuales. En la medida en que un fenómeno histórico se acerca o se aleja de ese tipo ideal, sirve éste para ordenar conceptualmente los fenómenos. Al contrario que las generalizaciones en la ciencia natural, que únicamente recogen las semejanzas entre el mayor número de fenómenos, el tipo ideal trata de mantenerse en lo que los hechos concretos tienen de específico, hasta el punto de que el tipo ideal puede serlo de una sola individua-

[18] Teoría del saber histórico, *p. 176.*



lidad. Ni es una esencia ni tiene un valor normativo, sino que es un artificio mental, un compromiso entre lo individual y lo general que hace posible el conocimiento de la realidad individual de lo histórico. Maravall objeta que en el tipo ideal se da siempre la tendencia a extremar la reducción, necesaria lógicamente, de los hechos a una dirección típica, sustrayendo de la experiencia real todo aquello que en ésta no se atiene al tipo, exceso que advierte en los estudios de Von Martin sobre la Edad Media y el Renacimiento y quizás en Sombart, a quien más tarde alude, aunque sin nombrarlo.

Reconoce, sin embargo, que la teoría del tipo ideal ha prestado a la ciencia de la Historia servicios inestimables. En realidad, formaciones de carácter típico-ideal han sido utilizadas siempre por el historiador en su trabajo y, en tal aspecto, la teoría de Max Weber le ha permitido formular conscientemente y depurar con el necesario rigor lógico estos conceptos típicos de que todo historiador se venía sirviendo. Cuando hablamos de romanticismo, liberalismo, ilustración, capitalismo, economía dineraria, etcétera, construimos conceptos que en cierta medida podemos calificar como típicos y que aplicamos a la realidad histórica. Pero no le parece aceptable a Maravall el que esas formaciones aparezcan desprovistas de fechas. Aferrado en último término a su neokantismo originario, Weber no capta lo específico de esa realidad de la Historia, que es en sí misma una realidad fechada. Los tipos ideales son para Weber conceptos formales, bajo los cuales los hechos históricos quedan subsumidos como «casos». Los ejemplos de tipos ideales que se pueden alegar, son también, y, sobre todo, conceptos de época y, por tanto, irrepetibles en el tiempo. Pero desde el momento en que un tipo ideal queda fechado deja de ser un concepto general. Por eso, «ante un hecho el historiador no tiene que decirnos lo que contiene de racionalismo, de liberalismo, de romanticismo, sino, con todo eso, lo que el hecho concreto significa» *(ob. cit.*, p. 184). Lo que interesa al historiador no es tanto constatar la repetición típica de un hecho, como captar la posición de un hecho en un campo, en una estructura, concepto este último que Maravall localiza en el mismo Dilthey.

Ahora bien; la paternidad más inmediata del concepto de *estructura* la adjudica Maravall a Freyer, quien le atribuyó un carácter fuertemente histórico. Una estructura o formación social es, según Freyer, ante todo, una forma de vida humana que se sustenta en la existencia misma de los hombres que en ella se relacionan. No pueden esas formaciones independizarse de los hombres que las integran, y, permaneciendo vinculadas a ellos, no constituyen nunca formas válidas en un mundo propio —como sucede con las formas artísticas o las jurídicas—, sino realidades concretas en el tiempo. Esas formas son, pues, vida histórica, configurada según un principio constitutivo, según una ley estructural, en la que sus miembros todos se relacionan. Se llaman «imperio romano», «monarquías helenísticas», «sociedad feudal», «absolutismo», etcétera.

«Estructura histórica es para nosotros —dice Maravall— la figura en que se nos muestra un conjunto de hechos dotados de una interna articulación, en la cual se sistematiza y cobra sentido la compleja red de relaciones que entre tales hechos se da. Es, por lo tanto, un sistema de relaciones dentro del cual cada hecho adquiere su sentido en función de todos los otros con los que se halla en una conexión. Entre los hechos de una estructura se constituye, no un nexo causal, sino una relación situacional.» De ello se deduce que siempre que un conjunto se nos ofrece como una totalidad distinta de la yuxtaposición

de sus datos, estamos en presencia de una estructura. La noción de estructura suplanta de este modo al concepto de causa, ante todo, porque la investigación causal es poco menos que inaccesible en el plano de la vida en común de los hombres en el pasado de las sociedades; además, porque «para la idea de causa, es necesario que en el efecto no haya más que en el antecedente al que se liga, porque, de lo contrario, tendríamos efectos o partes de efectos no causados, y con eso la noción de causa se vendría abajo» (pp. 188-189). Puesto Maravall a buscar, bien simples analogías, bien pretendidas confirmaciones de su concepto de estrutura *per viam exterioritatis,* las encuentra, en primer lugar, en el concepto de organismo, tan pródigamente utilizado por las ciencias sociales en otro tiempo, y hoy abandonado a favor precisamente del concepto de estructura. En segundo lugar, en la lingüística estructural, con su concepto de «campo semántico», que refleja, según Ullman, la mentalidad de una época, al tiempo que influya sobre esa mentalidad, imponiéndole un análisis peculiar del mundo. El lenguaje pasa así de ser un mero medio pasivo de expresión, a un principio activo que impone al pensamiento un conjunto organizado de distinciones y valores. La organización del mundo de las cosas por medio del lenguaje no se produce por referencia a leyes generales, sino en el sistema de una situación dada. Esa referencia de la estructura a la situación asegura la objetividad e impide que aquélla quede reducida a un mero arbitrio del investigador. La estructura es la forma en que se da un conjunto determinado de hechos al historiador que los observa, el cual los abstrae hasta cierto límite, los articula según la respuesta que dan a sus tanteos de interpretación, los construye y configura. La estructura es, en consecuencia, una figura que el historiador ve en los hechos, pero no quiere decirse que la ponga él; no es algo que el historiador segrega de sí, como la araña la viscosa sustancia del hilo de su tela. La estructura es de los hechos, surge de su articulación; pero sin la observación de un sujeto no se da. La estructura está en los hechos, pero no es de los hechos, sino que constituye su configuración.

Llegados aquí sería interesante revelar la teoría del conocimiento —en general, la antropología— subyacente a la epistemología de Maravall. No sería difícil encontrarla, dada la vigencia de su pensamiento en el conjunto de la obra de Maravall, en la teoría orteguiana de la relación entre el sujeto y el objeto, y viceversa, relación para la que acuñó la poderosa y reiterada metáfora de los *dioses unánimes, dioses consortes* o *dióscuros,* tomada de la mitología mediterránea, y con la que, a la salidad de las conferencias del teatro Infanta Beatriz daba por superado tanto el realismo ingenuo de los antiguos como el idealismo desaforado de la modernidad. Por otra parte, Ortega había encontrado en la obra del naturalista Von Uexküll decisivas reflexiones sobre la constitución de los sujetos vivientes, reflexiones que, a tenor de la cita que de él hace, da a entender que Maravall conoció igualmente.

Una primera conclusión que extrae Maravall de esta concepción estructural de la Historia es lo inaceptable que resulta afirmar que lo propio del historiador es conocer hechos individuales, singulares. Los hechos aparecen en conexión funcional dentro de la estructura, en virtud de una relación de situación. El nexo histórico entre los hechos es una relación funcional que radica en la situación, nace de ella y sólo existe en ella. Es la manera de manifestarse la conexión y se encuentra en la interdependencia de unos hechos respecto de otros.



Volviendo de nuevo su mirada al campo de las ciencias naturales, afirma que la teoría de la ciencia camina de una lógica atributiva a una lógica relacional. Así acontece en la física, y él lo recoge «como noticia inspiradora».

Lo que los hechos son se nos ofrece en una estructura que, en definitiva, es sistema de relaciones que se da en un campo, campo que supone, por de pronto, un tiempo concreto. Los hechos históricos no son cosas; su realidad ante la Historia como ciencia es su posición en un proceso de relaciones, tal como resulta configurado éste al aplicar el historiador su método de observación y abstracción. El enunciado de esta posición tiene un valor de ley y puede considerarse como una ley en cuanto nos da la posición de todos y cada uno de los hechos en relación con todos los demás. Maravall es consciente de que este enunciado no encaja en el concepto clásico de ley como fórmula general que abarca clases enteras de hechos, pero recuerda cómo ya Ortega —quien, al tiempo que partió de una antropología que concebía al hombre como «peregrino del ser», combatió por el reconocimiento de leyes históricas— advirtió que puede haber una forma de éstas que no requiera la generalidad abstracta de ley científica, cuya crisis fue uno de los primeros en reconocer. De modo que hoy nos sentimos autorizados a quebrantar el rígido marco de ley y postular un concepto de la misma cuyo valor lógico es muy diferente del anterior, y asume el siguiente aserto de Lins: «Todos los acontecimientos están sujetos a leyes, inclusive aquellos que sólo ocurren una vez, al contrario de lo que se pensaba por influencia de la teoría de la clase, en la que el caso individual era excluido del concepto de legalidad.» Según ello, las leyes de la Historia serían siempre enunciados de estructuras concretas, y, en cierto sentido, individuales. La ley es ahora un enunciado concreto que se aplica a una multiplicidad de hechos diferentes y relacionados recíprocamente, de modo que nos da la posición de cada uno respecto al todo y nos dibuja la figura que juntos componen. Este concepto de ley nos da una relación en círculo de una pluralidad de hechos. De común tienen este concepto y el clásico de ley el ser aplicables en un plano a cualquier nuevo hecho de la misma clase que surja, y, en el otro plano, a cualquier otro hecho perteneciente al conjunto al que la ley se refiere; en ambos casos, la ley nos da una objetividad, esto es, vale como norma de los hechos, independientemente del juicio del observador, una vez que ha sido establecido el sistema. Esa ley es el enunciado de la totalidad, contando ya con cada uno de sus miembros singulares, concepto que nos recuerda el de *totalidad concreta*, de Sartre.

La ley es, así vista, la interpretación o la formulación mental de esta totalidad, la idea de la misma. Según ello, la Historia viene a convertirse en el sistema de leyes del acontecer humano, las cuales son individuales porque se aplican a conjuntos que no se repiten. No quiere decirse, en cambio, que se apliquen a hechos singulares, vistos aisladamente. Son válidas para amplísimas multiplicidades de hechos, pero de hechos diferentes, dentro del marco irrepetible, individual, del conjunto que integran. Son leyes individuales porque se reducen a estructuras que cambian en la sucesión del tiempo, irrepetible, único. Es la razón por la cual las leyes de las estructuras históricas son enunciados de épocas, esto es, de tiempos concretos, como afirma Cohen. En la medida en que esas leyes poseen elementos repetibles, las leyes que en esos conjuntos estructurales se formulan pueden abstraerse hasta no recoger más que esos factores repetidos. En ese caso, una

misma ley, que ha adquirido un grado de abstracción formal suficiente para ello, puede aplicarse a otros conjuntos. Así hoy es normal hablar de feudalismo chino, japonés o árabe, con lo que la ley «feudalismo» se aplica a una variedad de casos similares, en lo que tienen en común. Ya a aquel joven devorador de obras históricas que fue Ortega le sorprendió vivamente el ejemplo de un Meyer —ejemplo aportado también en este caso por Maravall— que sostuvo que en la Historia de Grecia había que distinguir una Edad Antigua, una Edad Media y una Edad Moderna, como en la Historia de Europa, llegando incluso a convertir esa ley de las tres edades en una ley formal. Advierte Maravall que este proceder no puede nunca llegar a constituirse propiamente en el método histórico, sino que es un mero artificio auxiliar, ya que tarea de la Historia es dar leyes estructurales únicas, y, por lo mismo, debe mantener siempre la referencia individualizada al conjunto al que directamente se aplica. Contra una tendencia generalizada, Maravall sostiene que es misión de la Historia *etiquetar* a fin de poder organizar el conocimiento histórico: «Conocer es etiquetar» estructuras históricas. La Historia ha de ser muy cauta en el uso del verbo *ser*, cuya función lógica es muy distinta en los diferentes modos del lenguaje, y que si se usa aquél para formular un enunciado atributivo o de clase, se usa también para aquellos casos en los que se quiere expresar una relación.

Un ejemplo aclaratorio de lo dicho:

> En alguna ocasión se ha hecho una afirmación de este tipo: Descartes es el filósofo de la época de la manufactura. Esto no puede entenderse rectamente ni en el sentido atributivo de que a una industria en el estado de la manufactura pertenezca de suyo un filósofo como Descartes, ni en el sentido de una imputación de clase que nos haga afirmar que Descartes es de la clase de filósofos que florecen en una economía manufacturera, de modo que dondequiera que veamos aparecer ésta, veremos aparecer filosofías cartesianas. Sólo se puede afirmar ese nexo entre Descartes y un cierto tipo de organización industrial, como una relación en virtud de la cual reconozcamos entre ambos hechos un nexo consistente en que, como miembros de una situación histórica dada, el pensamiento racionalista hace posible el desarrollo de la manufactura y una organización económico-social de este tipo hace que surja un racionalismo filosófico. Para seguir sirviéndonos del verbo ser en un enunciado de carácter relacional como el del ejemplo que hemos tomado, tendríamos que decir algo así como esto: Descartes es el filósofo en la época de la manufactura; aunque la fórmula tampoco es enteramente ajustada al caso, y no lo es porque tiene un pretendido o, por lo menos, un aparente valor de definición, y ya dijimos que las definiciones no rigen en Historia. Para intentar saber lo que Descartes significa hay que desplegar su compleja relación con la estructura histórica de la Europa del XVII —tal es el método narrativo, propio, según Ortega, de la razón histórica *(ob. cit.*, p. 201)

No interesa a la Historia la determinación que sobre los acontecimientos pueda darse en virtud de ley, según el tipo de la ciencia clásica, o por acción de una causa individual, en la cual se contenga necesariamente el efecto. No tenemos que operar ni con casos reiterables o generalidades de tipo legal ni con entes sustantivos, sino con funciones o relaciones que no se corresponden con las dicotomías del principio del tercero excluido (ser o no ser), sino que, respondiendo a un principio de interacción, permiten ver transiciones, cambios y modos complementarios de ser. Un hecho, un acontecimiento no es explicado por subsunción en clases ni por inserción en oraciones atributivas, sino en función de variaciones e interdependencias dinámicas, históricas, que derivan de la estructura



del conjunto. Y seguidamente alude a la nueva Historia, que, bajo el rótulo de «Historia social» se está desarrollando con notable incremento, que Braudel define como «historia de grupos, de estructuras, de destinos colectivos», que no nos va a dar, según la vieja ilusión, tan discutida un día, una Historia sin nombres, pero aspira a darnos un sistema del acontecer que le permita dominar el curso del pasado. Al mismo tiempo, esa Historia lleva consigo un ensanchamiento de sus objetivos, que no son ya hechos de breve duración, sino amplios conjuntos que suponen un tratamiento historiográfico del tiempo diferente de lo que hasta ahora venía siendo. Es la Historia de la *longue durée*, o, como otros denominan, *antiévenementielle*.

¿Qué decir del concepto de estructura, tal como lo entiende y usa Maravall?

Podría parecer, en un primer momento, que la definición que nos ofrece de estructura no supera el nivel de una serie de asociaciones sinonímicas: «El todo es más que la suma de las partes»: estructura es el equivalente de sistema o totalidad interrelacionada, estructura es sinónimo de organización, etcétera. La extrema generalidad de esta idea, vieja como el pensar mismo, tendría, de por sí, escaso rendimiento epistemológico. Los problemas comienzan en el momento en que abandonamos ese plano general. «Es ésta (la estructura) algo real o una simple ficción. ¿Es preciso ver en ella un esquema abstracto, un cierto ángulo que permite dar cuenta de los hechos, o constituye la revelación misma de los hechos? ¿Es la pregnancia misma de los hechos, o una construcción efectuada por el sujeto? ¿No es posible pensar que se instituye en un dominio precisamente en el que se borra la dualidad del sujeto cognoscente y el objeto conocido? ¿Es estática o dinámica, sincrónica o diacrónica?»[19].

La descripción dada arriba del término estructura por Maravall permite responder con toda claridad a esta serie de interrogantes. R. Boudon distinguía un doble nivel en el uso del término «estructura»: un nivel de definiciones *intencionales* (que se reducen a describir o mostrar un objeto o fenómeno como sistema o totalidad interrelacionada), y un segundo nivel de definiciones efectivas (aquéllas en las que la estructura se mantiene a un nivel de mediación entre el operador y el fenómeno, a modo de rejilla operatoria o modelo instituido por el operador, y que constriñe al fenómeno a mostrarse o exhibirse como sistema, a responder a las solicitaciones del operador, a revelar una estructura profunda bajo una estructura superficial[20]. Parain-Vial, a su vez, distinguía tres niveles en ese mismo uso: la estructura como esquema o esqueleto de la realidad, la estructura como modelo, y la estructura como esencia[21].

Para nuestro propósito interesa aquella observación de Boudon, según la cual el intento de analizar el concepto de «estructura» por su contenido es indistinguible de las asociaciones sinonímicas arriba transcritas. Algo totalmente distinto sucede si se tienen en cuenta los contextos en que aparece. Lo que distingue la noción de «estructura» de sus asociaciones sinonímicas es nada más y nada menos que lo que se puede llamar «el lenguaje científico de la teoría de los sistemas». De otra manera: la única manera de captar la significación de la noción de estructura consiste en comprender que aparece en el interior de un discurso científico, y que toma sentido solamente por las funciones que asume en el interior de ese discurso. La noción de «estructura» no interviene sino a partir del momento en que se decide efectivamente considerar un objeto como sistema, y la estruc-

[19] *J. Viet*, Les méthodes structuralistes dans les sciences sociales, *Mouton, París, p. 2.*

[20] Analyses structurales et idéologies structuralistes, *Privat, Toulouse, 1969.*

[21] A quoi sert la notion de structure?, *Gallimard, París, 1968.*

tura de un sistema es siempre el resultado de una teoría hipotético-deductiva aplicada a ese sistema. Si este es el sentido general en que, según Boudon, el concepto de estructura rinde su validez heurística en las ciencias sociales —aunque su operatividad puede mostrarse en varios tipos de contextos— pensamos que es éste y no otro el que aparece en la obra de Maravall, no ya únicamente en sus textos teóricos, sino en su praxis de historiador. Así, en la introducción a *Poder, honor y élites en el siglo XVII* se lee:

> El marco a observar, sobre el cual quisiera alcanzar a poder establecer un cierto sistema de relaciones de interdependencia, conectando entre sí y reduciendo a un conjunto articulado sus datos varios, no es otro que el del absolutismo monárquico, visto como un período de la sociedad española. Para ello, empieza por pedir que se tengan en cuenta dos cosas: primera, que un «período histórico» para mí no es un mero dato cronológico recortado, y, sirviéndonos de algunos datos de referencia externos, aislado, más o menos relativamente, del curso temporal del acontecer; es una construcción estructural construida interpretativamente por el historiador, pero no abstraída hasta el punto de ser presentado como un bloque de relaciones sincrónicas, inmovilizadas y sacadas de la corriente de los cambios; muy al contrario, es una construcción móvil —según la expresión que algún artista de nuestro tiempo ha inventado para sus esculturas—, es una estructura del movimiento, dinámica por sí misma, en la cual las posiciones de sus elementos varían en la diacronía del acontecer, y, en cierto modo, van sumando pequeñas alteraciones en la configuración global de la estructura. Nunca he podido pensar que la larga duración nos ofrezca los mismos aspectos, durante toda su extensión, de una realidad histórica. En ésta se van introduciendo innovaciones, de las cuales comprendemos muy bien que incorporen cambios —eso es lo que esperamos—, pero permaneciendo válida, desde el punto de vista de la interpretación científica del observador, la figura conjunta en la que se entrelazan.

6. El saber histórico es un saber del presente, por cuanto está hecho desde él. Ello no significa que el papel del historiador consista en revivir de tal modo el pasado que se convierta prácticamente en un jirón del mismo, de igual manera que la misión del geólogo no consiste en convertirse en cordillera. Tampoco la Historia —contra la pretensión de un Tucídides o un Cicerón— ofrece indicaciones sobre cómo comportarse en el futuro, sabiendo lo que, en circunstancias análogas, ha sucedido en el pasado. Aunque la Historia es una ciencia del presente, ello no significa que sea, sin más, el saber del presente, sino el saber de algo que en el presente se encuentra, de un pasado vivo, en cuanto que de él vienen nuestras posibilidades. Ahora bien; todo saber reclama un distanciamiento. Entre la hermenéutica de la vida y la comprensión de una figura histórica hay una distancia que no se puede eliminar. Contra ciertas interpretaciones de la Historia en el pasado —entre ellas la del mismo Nietzsche, que concebía la Historia en relación con los puros valores vitales— afirma Maravall que la Historia es un saber objetivo alcanzado al margen de toda valoración y que sólo así puede efectivamente ser empleado en nuestras valoraciones de hoy. La Historia, al estudiar el pasado sirve al presente, esto es, a nuestro conocimiento y dominio del presente; pero a condición de distanciarse convenientemente de él. Y también, contrariamente a Scheler, afirma que la Historia no es sin más el «saber del hombre», ni mucho menos la fundamentación de una antropología que trate de alcanzar la esencia de lo humano a través de «los modos típicos en que el hombre se ha pensado, se ha contemplado, se ha sentido y se ha visto a sí mismo en los diversos órdenes del ser». La Historia sí deposita su saber en el presente y, por tanto, para el pre-



sente, pero la misión de la Historia no es la de mezclarse con el presente: ni programa de acción, ni diagnóstico de nuestro tiempo, ni arsenal de argumentos, sino un saber de las cosas humanas que de una u otra manera se hallan en el presente. El historiador abandona la consideración del presente a otros investigadores. La Historia es la conciencia que alcanzamos del nivel de nuestro tiempo. El historiador, cuya misión no consiste en superar la Historia, sino quedarse en ella, constata permanencias, no perennidades; constata constancias, no sólo transiciones. Cuenta con lo constante y con lo transeúnte en el concepto de cada situación singular. Cierto que en la Historia se advierten eclipses y reapariciones, y que entre situaciones que aparecen separadas por otras intermedias se producen relaciones de congruencia, como no es menos cierto que es propio del saber histórico cambiar con las épocas, porque se transforma el panorama a medida que se desplaza el punto de vista, siendo, no obstante, uno el pasado. De ahí esa acción plástica, configuradora, que cada presente ejerce sobre la imagen de la Historia, y de ahí también una cierta congruencia de esas imágenes. El objeto de la ciencia de la Historia no es ni lo que permanece ni lo que varía, sino una y otra cosa en el total que conjuntamente arrojan en cada caso, porque sólo en ese conjunto se da lo singular, lo históricamente irrepetible. La existencia humana de los individuos y de los grupos pasa y, al pasar, se desrealiza, pero queda como posibilidad para el presente. Como decía Ortega, el hombre europeo ha sido cristiano, como ha sido platónico, como ha sido estoico, como ha sido gobernante romano, como ha sido paleolítico, y todo esto que ha sido sigue siéndolo en el modo de ingrediente abstracto de su actualidad; si le hubiera faltado la experiencia radical del Cristianismo, sería hoy muy distinto del que es. Y esto que transcurre —razona Maravall— y que, justamente por transcurrir queda, es lo que captamos bajo la categoría de posibilidad.

El saber histórico se decanta como experiencia de la vida, que cada uno puede asimilar y encajar en su propia postura vital. Pero «tocamos aquí un límite de lo histórico en que el saber del pasado, desde dentro de la persona, se abre a problemas éticos y, en definitiva, supra-empíricos» [22].

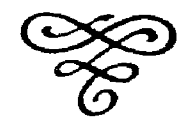
Enfrentado, por fin, al problema del progreso en la Historia, Maravall se aleja tanto de la idea de progreso que elaboraron los ilustrados como de la que elaboraron los positivistas, y prefiere hablar de *crecimiento.* Enhebrando reflexiones en que se aúnan la antropología orteguiana, los testimonios de los grandes historiadores, de la biología y de su propia experiencia de historiador, piensa que al conocer y dominar los cambios de la vida social e individual que superan el mundo biológico, el hombre se libera del proceso de la evolución para convertirse en autor del drama de su Historia. Pero, porque el proceso de los cambios trae novedad a la existencia humana, ésta cuenta con cada vez más ricas posibilidades. El crecimiento es un más, un aumento cuantitativo. En este sentido, el crecimiento en la Historia añade novedad, porque al ser más es diferente de lo que había. El evolutivo enriquecimiento de cosas da al hombre un sistema de posibilidades en que el presente transforma la herencia del pasado que en su umbral se halla depositada: un mundo de posibilidades tiene como correlato una vida como crecimiento. Si se quita de Toynbee el grueso resto de biologismo que en él hay, y de Hegel se descarga el hecho de que la marcha de la Historia se desarrolla propiamente fuera y sobre la His-

[22] Ob. cit., *p. 243.*

toria, aparece el concepto de crecimiento, que Ortega había desarrollado. Con la técnica y la Historia el hombre se libera del pasado natural y del pasado humano, y al colocarse por encima de ellos, al hacer subir de esa manera el nivel de su existencia histórica, hace crecer su vida y la Historia en que ella se le da. Y al asumir conscientemente ese movimiento en la ciencia de la Historia, el pasado deja de ser el contorno opresor de cuanto le ha acontecido al hombre, para ofrecérsele como horizonte de libertad sobre el que asciende y desde el que marcha hacia el mañana convirtiendo cuanto ha recibido de atrás en posibilidades de su acción práctica *(ibídem*, p. 280).

Y, enfrentándose a la libertad abstracta del idealismo, sentencia: «Frente a la Historia como proceso de una libertad absoluta, la Historia como medio de que el hombre se sirve para ejercer una actividad de autoliberación, para realizar la libertad concreta y eficaz de su existencia».

Manuel Benavides Lucas





Maravall y la historiografía francesa

La obra de José Antonio Maravall es tan ingente y su bibliografía consultada tan numerosa que resulta imposible y por tanto presuntuoso, pretender hacer un estudio exhaustivo de la relación entre su obra histórica en sí y las aportaciones que le han proporcionado sus fuentes, en un espacio tan reducido como el de un artículo y ello a pesar de que nuestra tarea va a limitarse a considerar la función de la historiografía exclusivamente francesa en su quehacer histórico. Menos todavía: nos hemos conformado con señalar algunos de los aspectos que nos parecen esenciales en tan fecunda compenetración. Mas como la técnica —en este caso la técnica de hacer historia— es inseparable del propósito del historiador, más de una vez se presentarán íntimamente ligados el método y la finalidad que Maravall persigue en su obra.

Una primera lectura descubre que los estudios de Maravall guardan mucha afinidad con los métodos de los historiadores extranjeros, principalmente franceses. Una lectura más reposada no niega, como es lógico, parte de esa analogía o influencia pero pone de manifiesto que la técnica de Maravall ha hallado en la historiografía francesa más que un modelo, una confirmación de su propia teoría metodológica. Una influencia, por muy poderosa que sea, si no es asimilada de un modo servil —lo que no es el caso de Maravall— no puede dar lugar a una elaboración histórica tan semejante a la de sus predecesores conservando al mismo tiempo su originalidad e incluso cierta discrepancia, sin que exista ya de antemano en el autor una coincidencia, acaso no siempre consciente, pero sí profundamente arraigada, en cuanto al uso de los mismos procedimientos de creación historiográfica.

Señalaremos en primer lugar una característica fundamental que rige todo su quehacer histórico. Al introducir en su obra múltiples factores de los que, con terminología tradicional, diremos que hacen caminar la Historia, se distingue de la de otros historiadores, importantísimos, desde luego, que, afanosos por descubrir las causas de la singularidad de nuestra Historia, hacen predominar una sobre todas las demás. Maravall, contrario a ese modo de interpretar los hechos y fenómenos históricos, recuerda: «Ha sido frecuente que, al intentar explicar la forma y desarrollo del Estado, se caiga en una inter-

pretación monista y que, en torno a un único o predominante núcleo causal, se organice la exposición de los otros aspectos»[1]. Y ello precisamente cuando todavía queda mucho por hacer en el campo de los datos y descubrimientos necesarios que deben ser tenidos en cuenta antes de poder formular una teoría de las causas, de las fuerzas que hacen la Historia. Tanto Lucien Febvre como Fernand Braudel, principalmente, insisten en la existencia de fuerzas no bien conocidas todavía que constituyen la base profunda de los acontecimientos que salen a la superficie. Braudel afirma, por ejemplo, que algunas de esas fuerzas no debidamente integradas aún en la creación histórica y entre ellas, la que ya constituye una ciencia, la economía, actúan en el trasfondo complejo de los hechos. Así «la guerra no es un dominio puro de responsabilidades individuales». Maravall, de acuerdo con esta carencia de conocimientos acerca de causas todavía mal estudiadas o ignoradas, considera por otra parte que «... no sólo hay que mantener teóricamente esa convicción en la interdependencia de los fenómenos sin privilegiar a ninguno, sino conservarla en la construcción historiográfica»[2].

De esta afirmación sin paliativos —la interdependencia de los fenómenos— se derivan al menos dos postulados fundamentales que hoy pueden parecer triviales por haberse convertido, afortunadamente, en lugares comunes, si no plenamente, sí cada vez con más frecuencia, aceptados. Nos referimos en primer lugar a la interdependencia de las ciencias. Hace ya tiempo que la Historia concebida únicamente como sucesión cronológica de reinados y relatos de batallas debidamente fechados, que sigue siendo, por desgracia, la forma en que se presenta en demasiados manuales —lo que, dicho sea de paso, contribuye al desinterés de los estudiantes por esta asignatura— ha dejado de ser aceptable por los historiadores responsables y entusiastas de la disciplina a que se dedican. La Historia, a la que Maravall llama despectivamente «de los acontecimientos y fenómenos» no interesa sino tangencialmente a nuestro autor que opina: «La solidaridad que une todas las disciplinas científicas según afirman Lucien Febvre y los demás historiadores de la escuela historiográfica francesa es una realidad incontrovertible, pese a algunos sectores reacios a aceptar el hecho indiscutible»[3].

Ya en las primeras páginas de su *Estado moderno y mentalidad social*, que venimos citando, advierte: «Nuestra obra hubiera sido imposible de llevar a cabo, sin poder manejar el instrumental de conceptos que nos han proporcionado los sociólogos, (...) así como los economistas e historiadores de la economía (...) cuyas obras nos han revelado aspectos decisivos en los procesos de transformación de unas y otras sociedades. Nuestra mayor deuda la hemos contraído con quienes han cultivado la Historia social». Y en su extenso y erudito libro *Antiguos y modernos*, ya en su Introducción, Maravall da por sentado que «en los países subdesarrollados, en los países occidentales y en los soviéticos, la incorporación de la Historia a las ciencias sociales, la interna colaboración articulada entre unas y otras, constituye una de las más interesantes novedades en el campo intelectual de nuestros días». Este concepto de la Historia se mantiene a lo largo de toda su obra y es, por lo tanto, la clave de su técnica histórica. Y Maravall prosigue: «De otra parte no habrá tampoco historiador al nivel de nuestro tiempo que, ocupándose de la Historia de la vida política, no extienda su mirada sobre ese panorama de la relaciones económicas, sociales, sobre esos movimientos intelectuales, sobre esa red de creencias e ideas

[1] *José Antonio Maravall,* Estado moderno y mentalidad social, siglos XV al XVII, *Madrid, Revista de Occidente, 1972, tomo I, p. 14.*

[2] *Lucien Febvre,* Philippe II et la Franche-Comté, Etude d'historie politique, religieuse et sociale, *París, Champion, 1912, p. 10.*

Fernand Braudel, La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, *París, Armand Colin, 1949, p. 13.*

J. A. Maravall, Estado moderno... *tomo I, p.14.*

[3] *Lucien Febvre,* Combates por la Historia, *Barcelona, Ariel, 3ª. ed., 1974, pp. 54 y 86.*

J. A. Maravall, Estado moderno..., *tomo I, p. 17.*



en que se apoya la coexistencia de los hombres». Reafirmará esta teoría citando a un prestigioso historiador francés: «Nada menos que un historiador de *Instituciones* como Marc Bloch declaraba que las instituciones políticas en general, no alcanzarán su verdadero sentido más que después de restablecidos sus lazos con las profundas corrientes de ideas —y también de sentimientos— que estaban subyacentes»[4].

Ese carácter interdisciplinario de las ciencias, particularmente enriquecedor e incluso imprescindible para la Historia, es igualmente utilizable y positivo para las demás ciencias dado que todas son solidarias. Y aquí Maravall cita a Sapori quien «sostenía que no cabe reducirse en Historia económica al puro terreno de la economía, aislado de toda conexión con otros campos». Maravall ha podido comprobar además «que la economía no camina sin pensamiento económico y que es necesario conocer la Historia de éste —que, en definitiva, es Historia del pensamiento o, si se prefiere, de la mentalidad humana en cada época— para conocer la economía misma»[5].

Así, de acuerdo sobre todo con Febvre y Braudel, Maravall centra su investigación histórica en la evolución y cambios de la mentalidad social, en un determinado momento de la época que estudia. Sobre la importancia de lo social Febvre es tajante: «La Historia no se separa del medio social en el cual se elabora. Sufre la presión de éste». Esa evolución es, dentro de los cambios históricos, tal vez, la más lenta. En cierto modo podría decirse que se realiza asimilando previamente e incorporando luego, al menos en parte, los demás cambios que influyen en ella, las vicisitudes de la economía, la transformación de las técnicas de trabajo e incluso los movimientos políticos por no citar sino los más importantes. Pero la fuerza más poderosa capaz de mover el pensamiento o más bien de frenarlo, es la que procede de las diversas creencias religiosas. Para Febvre «todos los acontecimientos que hemos descrito parecen haber tenido sobre todo causas religiosas» dirá refiriéndose al siglo XVI y añadirá que, a pesar de todos los aspectos renovadores que hay en el Renacimiento, prevalece el aspecto religioso. Asimismo Pirenne afirma: «Las disputas teológicas han dominado todo en el siglo XVI [...] Todas las demás preocupaciones ceden ante las creencias religiosas». Por su parte, Evelyne López Campillo opina que «la Historia de las mentalidades entronca estrechamente con la gran corriente de la Historia de las religiones». Y nos recuerda que «Maravall subraya que a Ortega le debía el haber comprendido ya en los años 40 (gracias a *Ideas y creencias)* que el historiador necesita, ante todo, averiguar el sistema de creencias de una época»[6].

En segundo lugar diremos que la interdependencia de las ciencias trae consigo una exigencia capital: al no ser sincrónicos los cambios observables en las distintas ciencias que conjuntamente constituyen la Historia, se impone la necesidad de abarcar largos períodos de tiempo para poder explicar los fenómenos históricos. Braudel lo expresa con toda claridad: «... Es preciso que el tiempo colabore en esas lentas y considerables transformaciones y que para captarlas, nosotros los historiadores, extendamos el campo cronológico de nuestra observación». No de distinto modo opina Maravall: «En fin de cuentas este libro no será sino el resultado de una nueva manera de hacer Historia de España. No pretendemos que sea invención nuestra, ni remotamente, pero tal como se manifiesta en nuestra obra, es consecuencia directa de la aplicación de nuestra teoría acerca de los *conjuntos históricos.* Si la Historia sólo aparece en los procesos de larga duración, en ellos

[4] *J. A. Maravall,* Estado moderno..., *tomo I, p. 9 y del mismo autor* Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad, *Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966, p. 3 y también* Estado moderno..., *tomo I, pp. 24-25. Marc Bloch, texto recogido por B. Guenée,* L'Histoire de l'Etat en France à la fin du Moyen Age, *y citado por J. A. Maravall,* Estado moderno..., *p. 25, tomo I.*

[5] *Citado por J. A. Maravall,* Estado moderno..., *tomo I, pp. 25-26.*

[6] *Lucien Febvre,* Combates..., *p. 87 y del mismo autor* Philippe II..., *p. 769 y p. 11; Evelyne López Campillo,* Historiografía de la Historia de las mentalidades, *en Homenaje a José Antonio Maravall, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, tomo II, pp. 481 y 485. Por eso pensamos, aunque efectivamente no sea nunca una sola causa la que mueve los acontecimientos sí es una, por lo general, más importante que las demás a las cuales domina y en el caso que nos ocupa las creencias religiosas.*

se nos muestra la configuración de conjuntos estructurales que se extienden en el tiempo y en el espacio. Lo demás es mera erudición sobre el pasado. Necesariamente captar un conjunto histórico supone el despliegue de una amplia perspectiva». Por otra parte «Esta nueva concepción dinámica del tiempo histórico se junta con la conciencia de una apertura y expansión como ámbito humano»[7].

De otro principio de la ciencia histórica que debe tener siempre presente el historiador, porque se trata de la «existencia de otra constante histórica», nos informa también Maravall. Se trata de la pervivencia de situaciones, costumbres y mentalidades propias de la época anterior a aquella en que se haya producido un cambio. Incluso «Hay que contar siempre con el mayor volumen de lo heredado». Y prosigue: «Esto no debe dejar de ser destacado en una construcción historiográfica, al contrario de lo que se practica en ciertas tipologías en las que sólo se pone de relieve lo que se piensa que es nuevo». No hay olvidar, insiste Maravall, en que «con frecuencia [... medios heredados de atrás se aplican a nuevos fines y [...] con instituciones, ideas, modos de vida que proceden de un tiempo pasado se monta una construcción cuyo conjunto no pierde por eso su novedad»[8].

Por nuestra parte vamos a permitirnos aportar aquí otro testimonio en apoyo de lo que acabamos de transcribir. Esa condición del «cambio» que siempre conserva algo o mucho de lo que previamente existía, se da también en religión, ese componente tan importante de todas las civilizaciones. A ello contribuyen indudablemente la fuerza de la costumbre y un perdurable temor a todo lo desconocido. En cada época, cuando triunfa una nueva creencia, nunca destierra totalmente la creencia anterior. En la religión nueva sobreviven restos incoherentes, vestigios que es preciso relacionar con muchas organizaciones religiosas del pasado y sobre los cuales el presente se ha impuesto con mayor o menor fortuna»[9]. Así pues, al no existir una renovación total perdurable las supervivencias de actitudes anteriores pueden hacer que en la mente del historiador prevalezca la imagen de inmovilidad o de atraso.

A este respecto Maravall previene igualmente acerca de las trampas varias y graves en que puede caer un historiador poco avezado al interpretar un documento antiguo. Vayan seguidamente dos ejemplos, uno referido al hecho de que «una herencia que se conserva [...] es siempre, en parte, otra cosa» y otro referente a la difícil interpretación de datos numéricos. «Puestos (los Reyes Católicos) en el proceso moderno de concentrar el poder político [...] piden al pontífice les conceda la adscripción a la persona del príncipe de los maestrazgos de las Órdenes militares, lo que parece volver a la tradición medieval. En realidad, como en América no se emplea la letra de cambio ya que no hay todavía bancos en el continente americano, la vuelta a ese otro instrumento notarial daba como resultado incorporar todas aquellas tierras a una economía intercontinental, mediante la reactualización de una institución en vías de desaparecer». En el segundo ejemplo Maravall demuestra que «precisamente por ajustarse a los datos reales serán tradicionales los aspectos que en ellos se nos presenten». Y así Lapeyre nos dirá: «El siglo XVI, en los países católicos que estaban, con mucho, más avanzados que los protestantes desde el punto de vista de la técnica de los negocios, no innovó demasiado; prolonga exactamente la Edad Media». El dato numérico, aunque exacto, contradice la realidad[10].

[7] *F. Braudel,* La Méditerranée..., *p. 615 (citado por J. A. Maravall en* Estado moderno..., *tomo I, p. 6, y del mismo autor* Estado moderno..., *tomo I, p. 6) y 41 respectivamente.* Cf. *igualmente de F. Braudel,* La Méditerranée, l'espace et l'histoire, *París, Champs Flammarion, 1985 y Braudel/Duby,* La Méditerranée, les hommes et l'héritage, *París, Champs, Flammarion, 1986.*

[8] *J. A. Maravall,* Estado moderno..., *tomo I, p. 17 y 19.*

[9] *Charles Guignebert,* El cristianismo antiguo, *México, Fondo de Cultura Económica, 2ª. ed. en español, 1966, p. 15.*

[10] *J. A. Maravall,* Estado moderno..., *tomo I, pp. 19 y 20.*



Resumiendo las aseveraciones de Maravall en este aspecto, llegamos a la conclusión del ambiguo y hasta peligroso uso de la estadística en estas cuestiones. Desde un punto de vista puramente cuantitativo el número de hechos y actitudes tradicionales sería mucho mayor que el de los fenómenos innovadores, lo que podría hacer subestimar la importancia de éstos y confundir a los investigadores. Por esto hay que considerar y ello sirve para contrarrestar o rectificar la impresión que produce el dato estadístico, que los que vivieron aquellos tiempos sí tuvieron una conciencia de cambio porque, por nimio que fuese éste, rompía la línea de conducta de lo tradicional apoyada en la costumbre; en cambio, un dato en apariencia poco relevante, pero desacostumbrado, era más fácilmente captado, ya positiva o negativamente, precisamente por su carácter insólito. Queda claro que el historiador, pensamos nosotros, no puede perder de vista, al exponer sus conclusiones, la ambivalencia de los datos estadísticos que maneja, por otra parte tan necesarios en la investigación histórica. Nos place recordar que ya Montaigne había observado: «Los principios de todas las cosas son insignificantes y débiles. Por eso hay que tener los ojos bien abiertos cuando se inician; pues como ante su exigüidad no se descubre su peligrosidad, cuando crecen ya no se descubre remedio alguno»[11].

Asimismo este concepto de «conjunto histórico» presupone la aceptación de otro principio esencial: todo, absolutamente todo, puede servir de documento. Febvre así lo afirma precisamente porque «La Historia es la ciencia del hombre». Un hecho, aunque por ser considerado en su época deleznable no haya sido tenido en cuenta, resulta significativo por ese mismo rechazo de que fue objeto. No son únicamente utilizables los documentos de archivo, sino un poema, un cuadro, una obra de teatro, un dato económico, una protesta de carácter social, una obra de arte que responde al gusto no sólo de su autor sino del que la encarga porque todo hecho humano depende del momento, de las circunstancias y su importancia es siempre fundamental, no sólo si concuerda con la mentalidad de la época sino más aún si supone un cambio por mínimo que sea. Así lo estima igualmente Maravall que sigue el consejo de Febvre ya enunciado por Marc Bloch: «El historiador debe ser como el ogro de los cuentos; allí donde huele a carne humana, allí está su presa.». Y de nuevo nos permitimos recordar a Montaigne que con inteligente anticipación ya decía que todo debe ser materia de reflexión[12].

No insistiremos, porque es de sobra sabido, en la importancia que puede adquirir un fragmento escrito fuera de su contexto. Sólo teniendo aquél en cuenta puede juzgarse de la autenticidad del interés que aporta ese dato. También constituye mayor probabilidad de error el hecho de atribuir un valor exagerado a un fragmento que, en principio, e incluso sin haber sido separado de su contexto, no reviste, a primera vista, el interés que el historiador cree descubrir en él. Puede tratarse de un añadido insubstancial incluido por razones estéticas, ostentación erudita o mil motivos más por parte del autor del texto, excluida toda intención significativa. Esto es fácilmente discernible en escritos de nuestra época y el hecho de resaltar como fundamental lo que no lo es puede revelar poca competencia, e incluso escasa honestidad profesional, en el crítico que tal hace. Pero lo que ahora tratamos de destacar es que si nos referimos a obras de épocas pasadas, sin libertad de expresión, una frase anodina, intercalada sin intención aparente, puede revestir excepcional importancia, porque al ser todo texto en gran parte ambiguo, todo es

[11] *J. A. Maravall,* Estado moderno..., *tomo I, p. 17; Montaigne,* Essais, *libro 3°., cap. 10. Asimismo en* L'Express, *n.° 803 del 7 de noviembre de 1966, Françoise Giroud pone de relieve la fragilidad de las encuestas en cuanto al futuro no inmediato puesto que no hubieran sido capaces de descubrir la existencia de los primeros cristianos, ni de los nazis, etc.*

[12] *L. Febvre,* Combates..., *pp. 29 y 30.*

significativo. Para el investigador experimentado que debe saber leer, objetiva e imparcialmente, entre líneas, cualquier expresión por muy insulsa que sea debe atraer su atención. Ya lo dijo también Montaigne: «Es preciso que el discípulo sepa interpretar una expresión que parece intrascendente»[13].

Tampoco hay que olvidar que todo documento escrito pone de manifiesto o bien oculta el pensamiento último del que relata los hechos. Además todo documento escrito se presenta, en parte al menos, interpretado por los que vivieron los hechos. Así pues, paralelamente al conocimiento del hecho o fenómeno en sí, enunciado lo más objetivamente posible, el historiador debe saber buscar, aunque no siempre lo logre, los orígenes de los acontecimientos que estudia, muchas veces sin conexión visible con ellos pero que, no obstante, los orientaron en una dirección o en otra.[14]

De entre los «documentos» que deben interesar al historiador Febvre citando a Meillet, pone de manifiesto el gran valor historiográfico de los fenómenos lingüísticos, reveladores de hechos de civilización. Añadiremos nosotros la anticipación de Diderot al respecto: «La lengua de un pueblo nos da su vocabulario y su vocabulario es una biblia bastante fiel de todos los conocimientos de ese pueblo; sólo comparando el vocabulario de una nación en diferentes épocas podría uno formarse una idea de sus progresos».[15]

Este es uno de los campos testimoniales que Maravall ha utilizado con tanto acierto como frecuencia aunque su utilización de léxico va en sentido opuesto a la escogida por Febvre en el último capítulo de su libro tan famoso *Le problème de l'incroyance au XVIème siècle.* Febvre hace una selección negativa, refiriéndose a la carencia de terminología científica y técnica, lo que, según él, demuestra la imposibilidad de existencia de ciencia y de pensamiento filosófico: solamente existe lo que tiene nombre. Maravall, por el contrario, pone de relieve la terminología que en distintos aspectos vitales surge en nuestro idioma, lo que evidencia la existencia previa del concepto. Opina que «aunque falte la palabra, no falta ya la conciencia para advertir la presencia de esos momentos de la vida social, anormales, desfavorables, especialmente movidos, a los que luego llamaremos *crisis».* Coincide, en cierto modo, Maravall en este punto, con el gran lingüista francés Matoré quien, igualmente, sostiene que la carencia de un término para designar un hecho no significa, forzosamente, la inexistencia de ese hecho. Y el ejemplo que nos propone es el de la palabra «favoritismo». El favoritismo ha existido siempre pero la palabra que lo designa ha surgido cuando se ha tomado conciencia de la injusticia que tal hecho supone. «El vocablo *favoritismo* más que designar simplemente una actitud es en realidad su condena».

Igualmente, dice Maravall, algunos hechos suceden por la transformación previa de la mentalidad, sin necesidad de la existencia de una denominación previa del concepto de que se trate: «... pero si fue así ello se produjo porque esas gentes llevaban ya con ellas una nueva visión de las cosas...»[16].

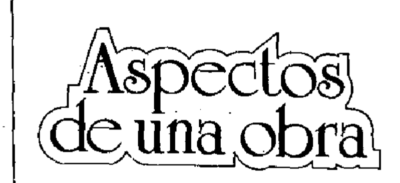
De acuerdo con la importancia histórica que concede Maravall a los fenómenos lingüísticos y tan sólo a guisa de ejemplos citaremos algunas palabras cuyo uso, con nuevo valor semántico, se generaliza en el siglo XVII, lo que demuestra la existencia de nuevos conceptos mentales. Las hemos extraído de su obra *La cultura del Barroco,* omitiendo, por no alargar demasiado esta exposición, las voces que cita Maravall en otros de sus libros.

[13] *Montaigne,* Essais, *libro I, cap. 26.*

[14] *J. A. Maravall,* Estado moderno..., *tomo I, p. 6.*

[15] *L. Febvre,* Combates, *p. 30; Diderot,* Encyclopédie, *tomo V, p. 63. Cf. Michel Foucault,* Les mots et les choses, *París, Gallimard, 1966, p. 102.*

[16] *J. A. Maravall,* La cultura del Barroco, *Barcelona, Ariel, 1975, p. 57 y del mismo autor «La diversificación de modelos en el Renacimiento: Renacimiento francés y Renacimiento español», en* Cuadernos hispanoamericanos, *Madrid, diciembre de 1982, nº. 390, p. 23.*



p. 50 «manufactura, fábrica», en una acepción pre-industrial y no artesanal.
p. 58 «arbitrios», o remedios que se escriben con el propósito de resolver las dificultades que agobian a aquella sociedad.
p. 70 «revolución», voz que se origina en astronomía y que empieza a tomar una significación moderna.
p. 217 «corriente de opinión», expresión que aparece cuando se piensa «que no es posible oponerse a la opinión de frente, de igual modo que no cabe enfrentarse a la corriente de un río desbordado.
p. 361 «velocidad», concepto ligado a la estimación del movimiento por la sociedad barroca.
p. 367 «peripecia», que López Pinciano define así: «mudanza súbita de la cosa en contrario estado que antes era».
p. 388 «ocasión», «coyuntura», términos que se refieren al momento adecuado para ejercer una acción que tenga éxito.
p. 403 «suceso», significaba éxito y con este significado lo emplea, entre otros escritores, Gracián.
p. 426 «terrible», «grandioso», el primero conserva su actual significado y adquiere al mismo tiempo el de «grandioso», o sea, incomparable por lo extremado o extremoso del objeto o concepto al que se califica.
p. 428 «furor», contenido semántico ligado a los diferentes aspectos relacionados con el de la extremosidad.
p. 432 «suspensión», se trata de una palabra cuyo empleo alcanzó probablemente uno de los más altos grados de frecuencia. Alude a efectos psicológicos muy próximos a los de la técnica actual del «suspense».
p. 433 «asombro», «espanto», «maravillar», referencia al gusto por lo nuevo, la sorpresa, lo inesperado que tanto actúa sobre el público.
p. 447 «ingeniero», voz conocida en España de mucho antes, relacionada ahora con el saber geométrico.

Hugo Friedrich ha hecho observar que no se debe caer en la trampa de creer que algo dicho por alguien tiene forzosamente idéntica significación cuando es repetido por otra persona. Toda palabra rebosa de connotaciones afectivas peculiares del pensamiento hablante. Asimismo Guignebert, al estudiar la implantación de una creencia, llega a la conclusión de que no reviste idénticas características en los distintos ambientes: «... está hecha de capas estratificadas, cada una de las cuales corresponde a una clase de sociedad, o si se prefiere, a un nivel de cultura social». Ocioso parece decir que la semántica estudia los distintos significados que puede recubrir con el paso del tiempo una misma palabra. Maravall coincidiendo con estos profesores nos ha dado varios ejemplos de cómo una misma expresión cambia de sentido según quien la diga. Muy atento a este aspecto lingüístico lo tiene muy en cuenta a lo largo de su obra. Daremos solamente un ejemplo. Lorenzo Valla es su *Tratado del placer* afirma: «No se goza para algún otro fin, sino que el goce es el fin último. Ello es algo que pertenece al orden natural.» Por su parte, dice Celestina: «Esto obró la natura y la natura ordenóla Dios y Dios no hizo cosa mala». Estas palabras son traducción casi literal de otras de San Jerónimo: «Bonus est Deus et om-

nia quae bonus fecit bina sint necesse est». No deja de ser interesante, recalca Maravall, la utilización de este texto para un caso tan opuesto a aquel que lo movió».[17].

Señalaremos por último, dentro del campo del documento válidamente histórico, el inmenso tesoro de nuestra literatura (y también de las extranjeras) en el que deben incluirse las correspondencias, con o sin valor literario, y esa filosofía vulgar que conservan los refranes y expresiones populares, canciones, así como discursos, avisos y cualquier dato que descubra, por nimio que parezca, un aspecto, un simple matiz que contribuya al mejor conocimiento de la Historia, sobre todo de esa historia de la vida corriente, anónima, siempre opaca frente a los grandes acontecimientos y que en definitiva, modificando lentamente las mentalidades, los precede y los provoca.

Maravall es acaso, repetimos, uno de los historiadores más importantes entre los que han hecho uso de los testimonios históricos que aportan las obras literarias. Algunos de sus libros adoptan ya desde el título la referencia literaria como base de estudio histórico. Tales son *El mundo social de La Celestina, Teatro y Literatura en la sociedad barroca* y su magistral estudio: *La literatura picaresca desde la Historia social.*

Una vez enumerados los principios fundamentales de la metodología historiográfica de nuestro autor, todos ellos en relación con los criterios de la historiografía francesa, nos interesa comprobar cómo los ha utilizado al construir su magna obra, conservando al mismo tiempo su espíritu crítico y su originalidad independientes. Sus estudios están llenos de citas, ya para apoyar su propio criterio o para oponerse al de los historiadores citados. A veces se trata solamente de una matización particular y de la preferencia de una expresión distinta de la utilizada por el autor francés. Son éstas las que más nos interesan ya que en ellas se precisa con mayor minuciosidad el punto de vista de nuestro autor. No son simples variantes. Representan un distinto matiz de su pensamiento. Así cuando refiriéndose a la honda crisis del siglo XVII, Febvre habla de que «se liquida» el Renacimiento, Maravall comenta: «Creemos que una experiencia histórica no se liquida nunca y preferimos atenernos al concepto de cambio histórico». Vuelve sobre ello sosteniendo que no hemos de aceptar la tesis de Febvre acerca de la liquidación del Renacimiento: «La sociedad conservadora llevaba dentro de sí elementos que se habían incorporado en el albor de la modernidad». Maravall aplica aquí el principio de que siempre se hereda algo de una situación anterior.[18]

También explica que prefiere la denominación de *Estado moderno* a «Estado renacentista». Reconoce que respecto de la época que estudia «tal vez sería mejor hablar de *Estado barroco,* pero sigue prefiriendo la denominación de *Estado moderno* que abarca toda la época posterior a la Edad Media.[19]

Damos a continuación otro ejemplo en el que no sólo difiere, en cierto momento, de las opiniones ajenas sino que también se rectifica en parte a sí mismo. Cuando repite que «En todas partes hay un factor de vulgo en la sociedad barroca [...] y que ello es de aplicación a todos los productos barrocos», añade que «Desde fines del XVI se revela también en las formas sociales y espectaculares de la devoción». Aparece un gusto nuevo, conforme ha observado Febvre, por lo colectivo, por el anonimato; se impone un gusto por «el lento arrastrar de los pies, en las filas de un cortejo», al modo de esas procesiones que entonces se ven por todas partes. Maravall se opone inmediatamente a Febvre: «Manifes-

[17] *Ch. Guignebert,* op. cit., *p. 14; J. A. Maravall,* El mundo social de «La Celestina», *Madrid, Gredos, 3ª. ed., 1972, p. 154.*

[18] *J. A. Maravall,* La cultura..., *pp. 69 y 281.*

[19] *J. A. Maravall,* Estado moderno..., *pp. 16 y 17 en que se refiere a Chabod.*



taciones en las que no hay por qué ver, contra lo que fácilmente Febvre supone, un caso de hispanización del Occidente europeo pero que en España quedarán como forma de imposición externa y como resortes *vulgares* de la religión». Y ya casi al final de ese densísimo y atractivo estudio que es *La cultura del Barroco*, Maravall nos recordará nuevamente: «No sólo el gusto por el desfile anónimo, como dijimos antes con palabras de L. F. sino el interés por su fuerza plástica configurativa [...] es una de las razones para se propague tanto en España y pase al extranjero, la procesión».[20] Vemos pues en primer lugar un rechazo de la opinión que atribuye a España una práctica adoptada por el Occidente europeo y en segundo lugar el reconocimiento de que en España perdurará esa práctica pero de forma puramente exterior. Finalmente al aceptar la propagación de esa costumbre al extranjero trata de buscar una explicación que no sea mero hábito de raíz supersticiosa sino más bien artística, en este caso su fuerza plástica.

Demos seguidamente un ejemplo en el que Maravall, sin rechazar la opinión de Braudel, la completa muy acertadamente: «Al hablar de lo que significa un traje de seda para un Guzmán de Alfarache en ello no hay sólo un aspecto económico, señalado por Braudel, sino un aspecto social básico»[21]. «Es más, por nuestra parte, pensamos que el aspecto social señalado por Maravall para completar la opinión de Braudel es más importante en sí que el económico. El hecho de que precisamente el traje informe a los demás de la propia categoría social es una ventaja que tratarán de conservar a toda costa los nobles que son a quienes beneficia.

Veamos ahora una coincidencia de Maravall con los precedentes historiadores franceses, en la que va todavía más lejos que ellos y en la que se aparta de las opiniones de muchos autores españoles. Me refiero a su elogio de Felipe II. Tanto Febvre como Braudel han destacado la importancia del gobierno personal del llamado *rey prudente* y le han defendido contra quienes han criticado la lentitud de su política, especialmente la tardanza en los preparativos de los transportes de tropas a través de tan grandes territorios como ocupaban entonces, los dominios españoles. Oigamos ahora a Maravall: «En cualquier caso, es la suya la figura de un gobernante de singular grandeza, y ésta la podemos medir hoy precisamente con mayor ajuste en los trabajos de quienes, en fechas próximas, negándose a hacer apología, han hecho sobre aquélla, estricta y rigurosamente Historia. (L. Febvre, F. Braudel y en un breve estudio reciente M. Cavillac). Es así como podemos contemplar a Felipe II heredero del Renacimiento y realizador de una obra de neta filiación renacentista».[22]

Penetremos ya en las intenciones, o mejor motivaciones, más entrañables que han impulsado la obra de Maravall. Lo primero que nos ha llamado la atención, porque salta a la vista, es el propósito de Maravall de presentar una historia de España, mejor dicho, para ser exactos, una parte de la historia de España, a nueva luz, una historia de España cuyo desarrollo en sus líneas generales, pero más a menudo en meros detalles, resulte paralelo al de las demás naciones europeas. Y esa parte de nuestra historia escogida por él es particularmente decisiva en relación con la Historia total porque se refiere a una época crucial, el paso de la Edad Media a la Modernidad, paso en el que tras breves esperanzas queda frustrado todo el avance que una Edad Media, muchas veces precoz en su desarrollo con respecto a los demás países del Occidente europeo tuerce, en palabras de

[20] *J. A. Maravall,* La cultura..., *pp. 203 y 803.*

[21] *J. A. Maravall,* Poder, honor y élites en el siglo XVII, *Madrid, Siglo Veintiuno, 1979, p. 24.*

[22] *F. Braudel,* La Méditerranée..., *p. 883; L. Febvre,* Philippe II..., *P. 770; J. A. Maravall,* Las Comunidades de Castilla, *Madrid, Alianza Universidad, 1979, p. 213. Nos extraña que Maravall no repare en que una de las consecuencias más importantes del Renacimiento es la ruptura de la unidad católica que no se dio en España por la brutalidad y crueldad con que fueron aniquilados los disidentes.*



Maravall, su camino y se distancia cada vez más, en declive imparable, de lo que su primitiva forma de vida no permitía sospechar ni menos temer. Diferenciándose de los historiadores con mayor tendencia a destacar la distinta y peculiar configuración de la Historia de España con respecto a la de los restantes países europeos, Maravall realiza un estudio comparado entre nuestro país y esas naciones para poner de manifiesto, precisamente, la semejanza del desenvolvimiento histórico español con el del resto de Occidente.

Sintomática de ese gran deseo de Maravall es su decisión de suplir con estudios propios la carencia de bibliografía histórica de carácter monográfico de nuestro país, cuando observa que España se halla ausente de trabajos amplios y valiosos acerca de algún tema referido a Europa. Así cuando Paul Hazard escribe su obra *La pensée européene au XVIIIème siècle* en cuyo capítulo segundo de la primera parte se trata de «la idea de felicidad», tan difundida en Europa, al observar Maravall que no hay ninguna referencia a España, escribe, a pesar de que la historia del siglo XVIII no es objeto de su especialidad, un estudio titulado *La idea de felicidad en el programa de la Ilustración*, cuya elaboración justifica así: «Dado que Hazard [...] olvidó recoger ejemplos españoles recordaremos aquí algunas obras...» Además él mismo nos recuerda su objetivo con frecuencia: «En *Antiguos y modernos* intentamos sistematizar el panorama del dinamismo español social, durante la primera fase de la edad moderna en su contexto europeo y según sus factores socioideológicos, en cuyo conjunto viene a encuadrarse un movimiento de naturaleza revolucionaria». Se refiere a su documentado estudio que derriba tantas interpretaciones erróneas, sobre *las Comunidades de Castilla*, movimiento que considera como la primera revolución moderna.[23]

Maravall nos explica en esta obra que las alteraciones populares del siglo XV [...] tendentes a hacer que el *común* asuma el gobierno, se le da ya el nombre de comunidad. Y observa que esta denominación se da en Francia desde el siglo XIV: «... una conspiración que los burgueses de Le Mans llaman "comuna" dice un documento recogido por Petit-Dutaillis». Así, hasta en su denominación, la guerra de las comunidades castellanas comparte el carácter europeo. Valiéndose de testimonios franceses prosigue Maravall diciendo que esa técnica de rebeldía asume formas de *confraternidad*, de *unión bajo juramento*, según el mismo historiador P. Dutaillis, definición que comparte Marc Bloch considerando la comuna como una *asociación juramentada.*[24] Del mismo modo lo estima tambien en cuanto a su carácter moderno el eminente profesor de la Universidad de Berlín, Werner Krauss, quien destaca lo que en su libro aporta Maravall a la Historia social del Renacimiento español, así como, acentúa la relación de la revolución castellana con episodios semejantes de la Historia europea.

Maravall refuta a los historiadores que ven en este episodio de nuestra historia un movimiento políticamente regresivo, como lo hace Marañón, y subraya la agudeza y el acierto interpretativos de Manuel Azaña cuyo estudio acerca de este tema no ha sido debidamente valorado todavía.[25]

Y, como siempre, nuestro historiador pone de relieve las similitudes de nuestra historia con lo que ocurre en el resto de Europa: «Todas las facultades políticas están basadas (entonces) en privilegios» con lo cual justifica la semejante situación española. Y también: «Así fue en toda Europa y no sería posible encontrar otra cosa [un movimiento se-

[23] *Paul Hazard,* La pensée européene au XVIII[e] siècle *París, Boivin, 1946; José Antonio Maravall, «La idea de felicidad en el programa de la Ilustración», extrait des* Mélanges offerts à Charles Vincent Aubrun, *París, Editions Hispaniques, 1975 y del mismo autor la cita referente a* Antiguos y modernos, *está en* Las Comunidades, *p. 12.*

[24] *J. A. Maravall,* Las Comunidades..., *pp. 90-91 y 92 respectivamente. En cuanto al significado del sustantivo «común» y «comunidad» todavía vigentes en el siglo pasado no hay más que recordar la «Commune» de París.*

[25] *J. A. Maravall,* Las Comunidades, *pp. 37 y 38 respectivamente.*



mejante] sino con la Revolución francesa». Por otra parte, debe tenerse en cuenta, según Marc Bloch: «En toda la tradición medieval se considera hombre libre a aquel que sólo podía ser demandado en justicia ante la jurisdicción real» y ello le sirve a Maravall para explicar que los vasallos españoles prefieran, una vez libres, depender del rey cuya autoridad resulta más lejana y nebulosa que el rigor de los señores. Posteriormente habrá una fase ascendente de la marca señorial, cuyas causas, nos aclara Maravall, ha estudiado Braudel y «que son en parte comunes a todos los países de la cuenca mediterránea». Mas, por desgracia «la realeza castellana apoyada por las ciudades en el siglo XVI, lejos de continuar por esa vía, abandona la tierra a los señores». En cuanto al despertar de gran violencia, si bien es cierto que en la guerra de las Comunidades se llega a una radicalización de la lucha que desemboca en la idea de unos cuantos de exterminar a todo el estamento de los privilegiados, esta actitud se da también en Francia, según el testimonio de Febvre, concretamente en el motín que en 1527 tiene lugar en la ciudad de Sarlat.[26]

Para caracterizar con exactitud la índole revolucionaria del movimiento comunero nada mejor que atenerse a la diferenciación que establece Mousnier: «Ante toda revuelta, sedición o conspiración, conviene distinguir si se considera destinada a cambiar el sistema existente o a obtener una mejor posición en el sistema tal como existe». Por supuesto que a Maravall no le cabe la menor duda de que la revolución comunera tiende, no a modificar el sistema, sino a cambiarlo; de ahí su carácter eminentemente moderno y progresista, carácter acertadamente captado por las fuerzas inmovilistas y que motivó su feroz represión de los vencidos comuneros: «Si tomamos en cuenta la energía con que fue ejecutada la represión, comprenderemos fácilmente que la conciencia de la época apreció en estas alteraciones algo diferente, más radicalmente amenazador.[27]

Por esta razón se opone Maravall al juicio emitido por Pirenne «quien sostuvo que las revueltas flamencas de los siglos XIV y XV no tuvieron conexión alguna con las tesis democráticas que algunos escritores mantuvieron por el mismo tiempo». A lo que nuestro historiador replica: «Puede que fuese así en Flandes; pero muy otro es el caso de la revolución comunera».[28]

Enunciemos ahora otros dos textos de Maravall en que reafirma con mayor intensidad el cariz revolucionario de las Comunidades. «A diferencia de lo que ocurre con otros movimientos, la revolución supone que el nuevo orden es creado o arrancado por mano de los hombres. Como se dice en el documento marxista polémicamente revolucionario por excelencia, el mundo nuevo se gana. Es reveladora, a este respecto, la carta del Almirante en la que confiesa no entender por qué los insurrectos prefieren obtener con sangre lo que pretenden, en lugar de que graciosamente les haga el Emperador unas concesiones que equivalen, prácticamente, a sus pretensiones. Ello pone en claro una vez más, declara Maravall, ese plano de transformación radical del orden mismo del poder». Y también «Se manifiesta en las Comunidades una tendencia revolucionaria, como Maldonado diría de los que nada tenían de qué gozar, nada de cuya pérdida dolerse», palabras, recuerda Maravall, que anticipan una de las más explosivas consignas de la revolución social que estallaría en el siglo XIX. Y tras mencionar el llamamiento a la acción por la libertad más famoso de todos los tiempos, Maravall concluye: «Aunque fracasada su empresa, hay

[26] *J. A. Maravall,* Las Comunidades, *pp. 118, 147, 210, 211 y 207.*

[27] *R. Mousnier, Labatud y Durand,* Deux cahiers de la noblesse (1649-1651), *París, 1965, p. 13, citado por J. A. Maravall,* Las Comunidades..., *p. 77 y comentado.*

[28] *J. A. Maravall,* Las Comunidades..., *p. 80.*

que reconocer a los comuneros un papel bien caracterizado en la historia de la libertad democrática en España». De acuerdo, pensamos, y precisamente sobre todo por su derrota, preludio de tantas otras.[29]

Prosiguiendo sus estudios comparados, Maravall nos ha legado un magnífico trabajo sobre las profundas transformaciones del pensamiento social en nuestro país, en los albores del Renacimiento. Se trata de su libro *El mundo social de la Celestina* en el que, como indica su título, demuestra el inapreciable documento histórico que puede encarnar una obra literaria y simultáneamente el conocimiento de la historia necesario para poder comprender en profundidad un texto literario en sus precisos y oportunos detalles.

Con Febvre, con Braudel, Maravall coincide en considerar el Renacimiento como propio de una civilización urbana cuyo esplendor y fuerza provienen del creciente auge de la burguesía. El desarrollo de esta clase social trae consigo la despoblación del campo, proceso que ya no dejará de acentuarse. La ciudad será fuente de trabajo para unos y como dice Sombart, de diversión, de vida alegre, de lujo exuberante para una minoría poderosa, lo que aumentará la tensión entre ricos y pobres. Con respecto a España, Braudel, nos advierte Maravall, pondrá como ejemplo Sevilla «polo febril de crecimiento». Ese ostensible ascenso social de los mercaderes hará que Felipe II prohiba que se les otorgue el título de *magnífico* con el que ya empiezan a querer distinguirse, ascenso bien estudiado por H. Lapeyre.[30]

Mas, por lo que atañe a España, Braudel considera que nuestro país estuvo insuficientemente urbanizado y además que para el comercio sólo dependía de intermediarios extranjeros. Señala también Braudel que «hasta los bastardos del clero llegan a ser hidalgos debido al descrédito del trabajo manual y de los negocios, sin lo cual no puede haber burguesía». Maravall atenúa la tajante afirmación de Braudel: «Hay que reconocer que en la interna estructura de las ciudades castellanas (la burguesía) no tuvo un relieve comparable al que alcanza en las ciudades flamencas, italianas o hanseáticas, pero el volumen medio de burgueses ricos fue creciendo en el XV y estuvo a punto de alcanzar la fuerza social que consiguió en otras partes». En el campo de la cultura no deja de destacar Maravall la anticipación del pensamiento de Rojas que, al hablar de la muerte de Calixto no hace referencia ni a un castigo divino ni presenta finalismo providencial. Además, oponiéndose a Febvre, Maravall señala el carácter pre-científico de la magia renacentista que opera con elementos naturales. [31] En cuanto a costumbres de tipo amoroso o sexuales, Maravall tras observar que «la muchacha encerrada cuyo acceso resulta tan fuertemente dificultado, es presa que codicia el joven rico y ocioso», dictamina que «no hay que ver en ello una circunstancia española». Se observa semejante actitud en Italia. Digamos también que Maravall no comparte la opinión de Bataillon que ha minimizado la significación de una frase de Areúsa: «Las obras hacen linaje, que al fin todos somos hijos de Adán y Eva. Procure cada uno de ser bueno por sí y no vaya a buscar en la nobleza de sus pasados la virtud». Para nuestro historiador no es que se trate de una insinuación de carácter revolucionario inmediato, pero sí refleja (esa frase) una nueva mentalidad social que rechaza los privilegios de cuna. Así, siempre que es posible, Maravall subraya las coincidencias de la situación española con las del resto de Europa: «Un rencor

[29] *J. A. Maravall,* Las Comunidades..., *pp. 32, 208 y 211.*

[30] *J. A. Maravall,* El mundo social..., *p. 71; Sombart.* Lujo y capitalismo, *trad. española, Madrid, 1928, p. 169; Braudel, citado por J. A. Maravall en* La cultura... p. 247; *H. Lapeyre,* Une famille de marchands, les Ruiz, *París, 1955, citado por Maravall en* El mundo social... *p. 43.*

[31] *Braudel,* La Méditerranée..., *p. 617; J. A. Maravall,* El mundo social..., *p. 61, 145, 146 y 147 respectivamente.*



de clases, nos dice, de raíz individualista sacude a Castilla, como al resto de Europa.» Y: «El estallido de la tragedia (de Rojas) representa una actitud vital general en la Europa de la segunda mitad del XV. (...) «Es difícil descubrir una adecuación mayor entre ambos aspectos, prueba eficaz del pleno europeísmo de la cultura de nuestro siglo XV». [32]

Mas ello no obsta para que, finalmente, reconozca que la situación española se hace cada vez más dura, intolerante, alejándose más y más de la de los demás países.

Daremos algunos ejemplos. «Los investigadores de Historia social y económica con todo rigor han demostrado que, a fines del XVI, se produce con la reorganización económica de la propiedad territorial, una nueva fase de vigorización del régimen señorial. El fenómeno después de los trabajos de Braudel está claro en todos los países de la cuenca mediterránea, con manifestaciones en el resto de Europa. En España se presenta con características especialmente acentuadas». Y: «Acerca de la constitución de una clase ociosa (...) integrada por los servidores de los individuos de la clase ociosa principal hay que decir que el fenómeno en España tomó un desarrollo monstruoso». [33] Por último: «La sociedad española cada vez más cerrada y apoyada por la postura conservadora de la Iglesia es tal que frente a ella no cabe ya la protesta». Este es el motivo, según Maravall, del origen de la novela picaresca. [34]

Así pues hay en Maravall al mismo tiempo que un gran interés por demostrar una gran semejanza en el desarrollo de nuestra historia con el de los otros países, unas reservas que, lealmente, descubren en cada momento, la situación de inferioridad y estancamiento, cuando no de retroceso, de nuestra nación. Sus textos presentan una especie de vaivén al describir nuestra posición comparada con la de las demás naciones. Ello es particularmente visible al abordar el estudio del siglo XVII en que no deja de hacer alusión al mayor relieve histórico de nuestro siglo anterior: «Hace ya años que venimos insistiendo en el elevado nivel histórico del siglo XVI en la cultura española y en el lamentable retroceso posterior de ésta». Claro que este retroceso también ocurre en los otros países: «El drama del 1600, ha escrito P. Vilar, nos dice, sobrepasa el ámbito español y anuncia aquel siglo XVII, duro para Europa, en el que hoy se reconoce la crisis general de una sociedad». Recuerda la sensación de melancolía que inunda el espíritu de La Rochefoucauld, sensación sinónima del sentimiento de *chagrin* tan extendido en su época. [35] También Braudel, Lapeyre, Vilar coinciden en este esquema de un siglo XVI en auge, seguido del brutal declive del siglo siguiente. Un ejemplo de este retroceso cultural es el nuevo concepto que encarna ahora la magia. En contraposición con su significado precientífico, como utilización de fuerzas naturales, cabe ahora hablar de magia como concepto que designa lo irracional. Maravall aprovecha este hecho para recordar que «La renovación de las formas mágicas del pensamiento es general en ese tiempo. Es algo que Febvre había visto ya iniciarse, en creciente marea, a fines del siglo XVI, pero que en el XVII adquiere pujanza y difusión inusitadas y no omite recordar el descomunal desarrollo de la brujería en toda Europa, precisando que estos hechos fueron numéricamente superiores en Francia que en España, basándose en las referencias alucinantes que da H. Busson al respecto. [36]

También Braudel alude a «esa época dura, replegada sobre sí misma que será el siglo XVII» y Maravall nos explica que este hecho será atribuido por el mismo Braudel «en

[32] *J. A. Maravall,* El mundo social..., *pp. 165, 122, 90-91 y 177 respectivamente.*

[33] *J. A. Maravall,* El mundo social..., *pp. 103 y 80.*

[34] *En su última obra* La literatura picaresca desde la Historia social, *Madrid, 1986, Maravall ha utilizado numerosa bibliografía francesa. Agradecemos mucho a nuestro amigo el investigador Alberto Sánchez que nos haya facilitado la relación de autores franceses citados en dicha obra y que damos seguidamente. Charles Auriel (10), Raymond Aron (1), Charles Aubrun (12), Georges Bataille (4), Marcel Bataillon (29), Henri Bergson (6), Joachim du Bellay (2), Paul Bénichou (3), Bartolomé Bennassar (4), Martine Bigeard (4), Jean Bodin (3), Fernand Braudel (25), Jean Canavaggio (2), M. Cavillac (20), Pierre Corneille (2), Ch. Chassé (4), Maxime Chevalier (2), R. Descartes (5), Denis Diderot (2), Lucien Febvre (8), M. Foucault (4), R. Foulché-Delbosc (6), Joseph Gillet (2), Jacques Grévin (2), Alain Guy (2), H. Lapeyre (6), Maurice Molho (13), Montaigne (7), Morel-Fatio (2), R. Mousnier (12), H. Pirenne (2), Rabelais (5), Rousseau (5), Noel Salomon (5), Jean Vilar (12), Pierre Vilar (3).*

[35] *J. A. Maravall,* Antiguos y modernos..., *p. 12;* La cultura..., *p. 49 y 308-309.*

[36] *J. A. Maravall,* Antiguos y modernos..., *p. 12,* La cultura..., *pp. 458-459. Henri Busson,* La pensée religieuse française de Charron à Pascal, *París, Vrin, 1933, p. 351, citado por Maravall en* La cultura, *p. 460.*

expresiva fórmula que se ha hecho habitual a la traición de la burguesía deseosa de alcanzar los privilegios de la nobleza; en toda Europa e igualmente en España los burgueses tratan de ennoblecerse. Pero añade: «Quiero hacer observar que cuando Braudel acuñó su frase, tan manoseada, la *trahison de la bourgeoisie,* estaba muy lejos de inspirarse y referirse al caso español; aunque también la situación española se entendiera comprendida, aludía al grupo representativo por excelencia de los burgueses renacentistas, esto es a los toscanos. Muchos historiadores falsean el alcance de la frase, al cambiar su base de aplicación».[37] Vemos en esta precisión un ejemplo más del minucioso quehacer histórico de Maravall, atento siempre a los detalles y a la exactitud de los datos. Volviendo sobre este tema también nos dice: «Más que de una verdadera traición de la burguesía, habría que hablar en nuestro caso de una derrota de la burguesía, la cual en España abandonó la partida muy pronto porque la tenía perdida de antemano».[38] Nueva y repetida observación acerca de la deplorable situación española. Digamos también que en el ejemplo citado no se trata tanto de una justificación de la burguesía española, ni mucho menos, como de poner de relieve la existencia de un contexto social y político que no permitió la evolución y progreso que se dio en otros países.

Para Tapié el barroco es «expresión de una sociedad». Maravall amplía esa definición añadiendo que es a la vez una cultura que surge para operar sobre una sociedad, «una cultura dirigida», dirá en otra ocasión. Por eso, según avanza cronológicamente su historia, Maravall es cada vez más explícito en cuanto al desfase que se produce en nuestro caminar histórico con el de las restantes naciones. Existe una notable diferencia de grado en la función que desempeñan las fuerzas reaccionarias en esos países y en el nuestro en que son mucho mayores y aspiran y, a veces, casi logran exterminar a los disidentes y en todo caso anular a los discrepantes. Cuando las distancias se hacen tan enormes y abrumadoras entre unos países y otros el presunto paralelismo de nuestra historia con la de ellos se rompe y surgen diversidades abismales.

Pero Maravall, atento por igual a la objetividad histórica y a la meta que se ha propuesto, vuelve una y otra vez a darnos esa sensación de vaivén de que hemos hablado. Así manifiesta que «en España la herencia del Renacimiento no está muerta, aunque sí desviada y sometida a enérgico control y de ahí viene que quede un fondo de confusa inspiración mecanicista en la concepción de la naturaleza —no incompatible con fuertes supervivencias de visión mágica. En Francia y en Italia, la presencia de esta actitud mental será mucho más fuerte porque los controles adversos al desarrollo racional del saber, sin dejar de existir, no lograrán imponerse con superioridad indiscutida. En España sucede lo contrario, aunque no por eso la continuidad del espíritu que revelaba un Huarte de San Juan se quiebra por completo».[39]

De conformidad con esa mayor utilización de los testimonios literarios que ya hemos señalado no queremos dejar de mencionar una obrita breve, densa y revolucionaria respecto de opiniones todavía hoy sustentadas. Queremos hablar de su *Teatro y literatura en la sociedad barroca,* en que rompiendo moldes estereotipados hasta la saciedad, Maravall considera nuestro teatro clásico como uno de los instrumentos más eficaces de esa cultura dirigida que es el barroco. Por lo pronto «el esquema de gobierno en que todavía pensaba Erasmo como pacífica administración ha quedado desfasado» de acuerdo con

[37] *Braudel,* La Méditerranée... *p. 11 y 619. Citado por Maravall en* Antiguos y modernos, *p. 12. Cf también* Poder, honor y élites, *p. 107, nota 183.*

[38] *J. A. Maravall,* La cultura..., *p. 86-87.*

[39] *Tapié, citado por J. Maravall en* La cultura..., *p. 224 y también Maravall,* La cultura..., *p. 463 y 464. Digamos que Maravall olvida decir que la obra de Huarte que se difundió rápidamente por Europa, no fue divulgada entre los españoles porque la prohibió la Inquisición que exigió retoques y supresiones. Cuando se publicó esa segunda edición expurgada, el autor ya había muerto. Maravall da en nota un estudio acerca de ella que no destaca su auténtica valía ni el daño que para nuestra cultura supuso la prohibición inquisitorial. Existe, sin embargo, una valiosa tesis francesa cuyo autor ha ensalzado como se merece al médico filósofo español; se trata de* L'Examen des esprits du Docteur Juan Huarte de San Juan... par *Gabriel A. Perouse, París, Les belles lettres, 1970. Por otra parte no está de más recordar que los españoles «progresistas» siempre se quedaron cortos. Una gran mayoría tuvo que publicar sus obras en el extranjero y muchos también vivir fuera de España. El caso de Luis Vives no es único.*



la opinión de A. Renaudet.[40] Asumiendo asimismo el parecere de Thuau referido al XVII francés afirma que mediante el teatro «se lleva a cabo un gran esfuerzo por lograr el control de la opinión y desarrollar una amplia actividad de propaganda» en favor del absolutismo monárquico. Siguen siendo actuales las palabras de Morel Fatio cuando decía que no podía de ningún modo afirmarse que el teatro de Lope de Vega hubiese sido educador del pueblo. A lo que Maravall añade: «Ciertamente no lo ha educado, pero sí ha contribuido a moldearlo, a configurarlo.»[41] Nuestro teatro carece de sátira y «ni siquiera el gracioso pone jamás en duda los fundamentos del orden social. Y es que el teatro ha tenido siempre un lado político. Teatro y política van juntos o muy próximos». Concuerda nuevamente Maravall con Aubrun acerca de la finalidad conservadora de nuestro teatro.[42]

Antes de dar por terminado este insuficiente estudio creemos necesario insistir en la intención tan patente en Maravall de presentar los aspectos progresistas de nuestra historia. Sería traicionarle no mencionar aquí su investigación sobre *La oposición política bajo los Austrias.* Rompiendo con la falacia de la unidad espiritual y política de España ha reunido en esta obra varios estudios que demuestran la existencia en nuestro país de disidentes políticos y religiosos. Nos habla entre otras muchas cosas de una novedad interesante, «el empleo del libro como arma para convencer y guiar». Nuestro autor cita a Ronsard. «Más pronto descubrirá el poder en los libros, una fuerza capaz de enfrentarse con él y surgirá un control brutal contra la fuerza de la letra impresa». «Pero esto no será nada, arguye Maravall, ante el esfuerzo de aplastamiento de la Inquisición». Maravall apoyará ahora sus conclusiones acerca de la gravedad de la situación, cuando el poder tiene que habérselas con intelectuales, en otro historiador francés, Jean Vilar. Asimismo citará a Braudel que ha detectado un gran malestar político en esa época y alegará el testimonio de Bataillon acerca del recrudecimiento de la represión inquisitorial.[43]

Por eso se complace en destacar la personalidad de Felipe de la Torre, erasmista tardío, cuya postura partidaria de un gobierno más sinceramente cristiano, explica Maravall basándose particularmente en la visión político-religiosa de Leclerc. Dicho autor, consciente de la imposibilidad del triunfo total de uno de los dos bandos en Francia, católicos y protestantes, ve en esta circunstancia la necesidad de tolerancia que finalmente se implantó. En España, en que no hubo guerras de religión sino exterminio de los protestan-

[40] *A. Renaudet, «Erasme économiste», en* Mélanges Lefranc, *París, p. 130-142 y del mismo autor* Etudes érasmiennes, *citado por Maravall en* Teatro y literatura..., *pp. 13-14, nota.*

[41] *Thuau,* Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu, *París, 1966, pp. 225 y sig. citado por Maravall en* Teatro..., *p. 26.*

[42] *Morel-Fatio,* La comédie espagnole du XVIe siècle, *París, 1923, pág. 68 y Charles Aubrun,* La comédie espagnole: 1600-1680, *París, 1966, pp. 27, 28, 6, 112, y 37, citados ambos por Maravall en* Teatro..., *pp. 27 y 38 respectivamente.*

[43] *J. A. Maravall,* La oposición política bajo los Austrias, *libro que comprende varios estudios: El intelectual y el poder. Arranque histórico de una discrepancia. La oposición político-religiosa a mediados del siglo XVI: el erasmismo tardío de Felipe de la Torre. La idea de tolerancia en España (siglos XVI y XVII). Consideraciones sobre el proceso de secularización en los primeros siglos modernos. Esquema de las tendencias de oposición hasta mediados del siglo XVII. Barcelona, Ariel, 1972. Ronsard,* Discours des Misères de ce temps, *en* Oeuvres complètes, *París, Les belles lettres, p. 94, citado por Maravall en* La oposición..., *p. 44. J. Vilar, «Intellectuels et noblesse: le docteur Eugenio de Narbona», en* Etudes Hispaniques, *III, Université de Rennes, p. 13, citado por Maravall en* La oposición..., *pp. 51-52. Braudel,* La Méditerranée..., *citado por Maravall en* La oposición..., *p. 59 y Bataillon,* Erasmo y España, *citado por Maravall en* La oposición..., *p. 66.*



tes, erasmistas y otros disidentes del catolicismo, la postura de Felipe de la Torre nos parece bastante ingenua, aunque dada la época, no tanto como la de los que han puesto sus esperanzas renovadoras y confían en la teología de la liberación. Maravall, insistiendo en que «no dejó de haber escritores que pensaron en una solución plural de convivencia religiosa y por tanto política, bajo un mismo y solo poder estatal, pone de relieve la importancia que según Thuau, tuvieron en Francia a este respecto los llamados *políticos*. Desgraciadamente, añade «en España no prospera esta inteligente especie».[44] Por eso, no obstante los esfuerzos alentadores de Maravall al presentarnos nuestra historia muy distinta de la que nos ha sido enseñada, su obra resulta un tanto deprimente.

Sobre el sentimiento de tolerancia en España Maravall nos ha proporcionado unos datos procedentes de *Cartas dirigidas a Carlos V por su confesor.*[45] Mas no pensamos que se trate de auténtica tolerancia, como virtud respetuosa de la creencia ajena sino de aceptación forzosa de discrepancias religiosas por razones políticas, sobre todo teniendo en cuenta el motivo invocado en una de ellas: la imposibilidad de castigar a los discrepantes.

Que el origen de la tolerancia religiosa en Europa sea el mismo o parecido a lo que revelan los consejos dados al emperador en esas cartas no es cuestión de discutirlo. Mas no pensamos que en España, a diferencia del resto de Europa, ello suponga una mayor secularización de lo religioso. Se trata, a nuestro modesto juicio, de un ejemplo más, de la sutileza religiosa en apoyo de mayor dominio terrenal.

Esperamos que haya quedado patente la importantísima aportación que ha representado para él el conocimiento y utilización de la historiografía francesa en su labor comparativa, auténtico y frecuente punto de referencia y material imprescindible para sacar sus propias conclusiones.

Y ya que con tanta frecuencia a lo largo de esta exposición, hemos adoptado las propias palabras de Maravall en un afán de mayor fidelidad a su pensamiento, daremos fin a este insuficiente estudio reproduciendo sus consejos a futuros investigadores y su más íntimo deseo:

> Este proceder de supresión de ciertos aspectos de nuestro pasado es cosa que ha practicado con frecuencia historiográfica oficial y que se ha aceptado en sus resultados, de ordinario, por los restantes historiadores. Es una de las desfiguraciones de la Historia de España contra la que hay que reaccionar, tratando de poner al descubierto la imagen total de nuestro pasado.
>
> Ante las circunstancias en que nuestro presente se encuentra, creo que es una labor necesaria y urgente por parte del historiador, probablemente en todo el mundo, pero muy especialmente entre nosotros, la de desmantelar las anticuadas e insostenibles figuras del pasado con las que se ha estado viviendo. A este respecto es necesario hacer despertar a muchos lectores españoles del *sueño dogmático.*
>
> ...en las circunstancias españolas, el peso asfixiante de los montajes tradicionalistas y antihistóricos ha sido tan grave, tan perturbador, que estimo que todo historiador de hoy se encuentra obligado a ocuparse en parte, directamente, programáticamente, en específicos ensayos de desmitificación».[46]

Otilia López Fanego

[44] *Leclerc,* Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme, *París, 1958, citado por Maravall en* La oposición..., *pp. 80 y 98. Thuau,* Raison d'etat..., *citado por Maravall en* La oposición..., *p. 119.*

[45] *J. A. Maravall,* La oposición..., *p. 113, «Cartas al emperador Carlos V».*

[46] *J. A. Maravall,* La oposición..., *pp. 102 y 6-7 respectivamente.*



Maravall y el hecho literario

Hace casi veinticinco años, en el auge de mi fervoroso discipulado con José Antonio Maravall, escribí una crítica apasionada de su trabajo sobre *La Celestina* en la que incluí algunos juicios que provocaron el desdén de quienes, seguramente, sabían más que yo. Uno de ellos se refería a la necesidad de incorporar a la *historia de la literatura* la perspectiva y el instrumental con que la sociología —ciencia siempre algo mostrenca y en aquel entonces novísima entre nosotros— prometía revolucionar nuestro conocimiento del pasado tanto, ¡ay!, como el del presente. Hoy no tengo ya tanta fe en semejantes promesas, pero conservo intacto el convencimiento de que la aportación de autores como Maravall a aquella disciplina habría de resultar beneficiosa y aun fundamental para su imprescindible renovación.

Allí mismo hacía hincapié en que esa aportación de gente ajena a la *historia de la literatura* había sido y era fundamental para su desarrollo, al menos en España, y apuntaba la hipótesis, atrevida como juvenil, de que tal injerencia se justificaba precisamente por el hecho de primar entre nosotros la *historia literaria* de inspiración manualística y no existir, en cambio, una auténtica disciplina fundada sobre bases epistemológicas medianamente dignas. Después de tanto tiempo, la verdad es que sigo sin tener razones para corregir aquella atrevida hipótesis.

Quizá por eso recuerdo con frecuencia un comentario que escuché a Maravall con motivo de un ciclo de conferencias que pronunció Zubiri en la *Sociedad de Estudios y Publicaciones* y que, si no me engaño, fueron luego recogidas en su obra *Cinco lecciones de Filosofía.* Añoraba Maravall al gran historiador de la filosofía que podría haber sido Zubiri e incluso especulaba sobre si, con su dedicación metafísica en lugar de historiográfica, no habríamos perdido un Zubiri más actual y más útil. Muchas veces he recordado esa sospecha que tan bien le cuadraría al propio Maravall con sólo cambiar el objeto de trabajo. Efectivamente, qué buen historiador de la literatura hubiera podido ser Maravall.

Hay un buen número de escritores españoles ajenos a este campo de estudio que, sin embargo, demostraron extraordinaria aptitud y mejor instinto para valorar e interpretar el hecho literario. Por lo que a Maravall se refiere, hay que mencionar enseguida a

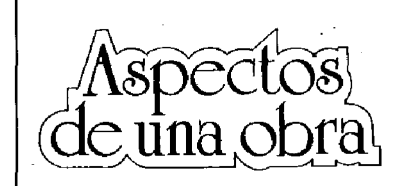
Ortega, su maestro confesado, cuya paladar literario tanto estimaba. Pero, claro, son los ejemplos que encontramos entre los propios historiadores los que interesan ahora destacar. Don Ramón Menéndez Pidal, por ejemplo, logró aunar su obra estricta de historiador, de medievalista, con su trabajo de historiador de la literatura que Maravall, según mi recuerdo, valoraba especialmente, a pesar de la distancia saludable que supo mantener siempre frente al *castellanismo* implacable del viejo maestro. En este sentido es significativo el tono cortés pero distante en que está escrito el prólogo con que don Ramón honró la primera edición de *El humanismo de las armas en Don Quijote*, allá por 1948, libro cuestionable por muchos conceptos que Maravall supo corregir profundamente al editarlo —despojado ya de aquel prólogo— con el título nuevo de *Utopía y contrautopía en el Quijote.*

Sobre historiadores del talante abierto y culto de Maravall pesó mucho también, a mi entender, el modo de trabajar de Américo Castro, a cuya obra, contra lo que alguna vez se ha aventurado, Maravall atendía con extremado interés aunque rechazara de plano —y no sin cierta incontinencia verbal— su interpretación *casticista* del pasado hispano, y a pesar del injusto desdén con que Castro respondió —porque, desde luego, fue una *respuesta*— a la obra de Maravall sobre *La Celestina* con su precipitado librito *La Celestina como contienda literaria.*

Creo, sin embargo, que más que estas aproximaciones y encuadres disciplinarios, nos interesa recordar cuál fue el perfil historiográfico diseñado por Maravall muy tempranamente en su *Teoría del saber histórico* y cómo y por qué, más o menos atenido a ese perfil, dio tanta importancia, en su trabajo de historiador, al *hecho literario.* Por supuesto que no me detendré siquiera sobre la consabida monserga de que Maravall fue un historiador *libresco* y no *documentalista o archivístico* —la verdad es que no sé cómo decir—, circunstancia que para sus enemigos lo descalificaría en cierta medida. Dejo esa brega para ellos y para ciertos fanáticos del *documento*, cuyo número, por otra parte, decrece en la misma proporción en que se diluye, desacreditada, la tentación *ultraposivista.*

Pues bien, lo primero que habría que resaltar en esa *Teoría del saber histórico* —publicada en 1958, pero madurada desde mucho antes— es la obsesión epistemológica de que a la «nueva Ciencia» —se entiende el término por referencia a las ciencias *naturales*, sobre todo a la física— debía corresponder una «nueva Historia» o, para expresarlo con mayor precisión, de que la Historia debía aprovechar el destello de la revolución científico-natural para repensar sus debilidades, reconsiderar la precariedad de su condición *científica* y dotar su arsenal hermenéutico con herramientas nuevas, cuyo uso justificaba cierto paralelismo que cabía establecer entre los fundamentos epistemológicos de las *ciencias de la naturaleza* y las *ciencias de la cultura*, y en especial la Historia.

Hay que decir, además, que de esta obsesión participó por aquel entonces mucha gente y que Maravall entraba con ella en terreno abonado por la proverbial atención que en los círculos orteguianos —empezando por la difundida explicación que el propio Ortega dio acerca del *sentido histórico* de la obra de Einstein, ya en 1923— se dedicó a aquellas ciencias. Era general la impresión de que la *relatividad* introducida en el conocimiento del mundo físico por los hallazgos teóricos de Einstein y su descendencia, afectaba a la *realidad histórica* y a cualquier otra porque hacía estallar en su médula las viejas convic-



ciones de la gnoseología aristotélica. En el caso de Maravall, desde luego, esta sensación de *quiebra lógica* de los presupuestos del conocimiento, que entonces estaba bastante difundida, corría pareja a su idea de que, tras la revolución *relativista,* era imprescindible replantear de nuevo y a fondo la figura del propio sujeto investigador, es decir, del observador, cuya *intervención* en la realidad observada se tenía ya por axiomática, una vez abandonada con carácter definitivo la ilusión de su *neutralidad.*

Desde luego, vista con perspectiva, no deja de tener su lado ingenuo esta preocupación maravalliana por reforzar el planteamiento epistemológico con el testimonio favorable de los científicos del área *natural.* Maravall conoció con cierto detalle la teoría científica de la revolución *relativista,* y se mantuvo durante mucho tiempo atento a ella y, sobre todo, a la reflexión metodológica de los Einstein, Max Born, Heisenberg, etcétera. Especial interés demostró por las interpretaciones de Oppenheimer, y no hay más que hojear la *Teoría* para percatarse de que su interés se prolongó en cuantas direcciones —que no fueron pocas— se fue extendiendo la discusión, por ejemplo, hacia el área de la reflexión religiosa (Jordan, Eddington, Bavink y tantos otros autores). En fin de cuentas, Maravall intentaba sacar su consecuencia historiográfica de la inteligente y llamativa idea de su maestro Ortega, quien afirmaba sagaz y osadamente estar en presencia de un proceso que acabaría transformando, sin más, los *modos de pensar.*

Es posible que la *Teoría del saber histórico* no resista hoy otra lectura que la testimonial, pero aun así, esa obra entraña una reflexión bien significativa. Entre otras cosas, por lo que tiene de actual el énfasis que Maravall ponía en el papel de ese *observador* activo, interviniente, que *construye su objeto* —llega a decir— contra lo que suponía acaloradamente el ultrapositivismo. Claro que esa hipótesis chirriaba también con estridencia en el marco plácido de la Historia *idealista,* para la que la realidad era un dato o un referente externo al observador.

Todo esto puede parecer ahora quizás algo elemental, pero no lo era, desde luego, en el complicado contexto ideológico de la época de postguerra. Es notorio, de otro lado, el carácter ecléctico de la formación historiográfica de Maravall, explorador de terrenos teóricos tan diversos como los que ofrecen las obras de Ranke o Dilthey, de Bauer o E. Meyer, de Rickert o Braudel, citados sean al azar entre los muchos cuyo conocimiento directo acredita la *Teoría* y dejan entrever todas sus obras.

De esa curiosa amalgama fue sacando Maravall sus conclusiones más perentorias, y con ellas pretendió conectar la reflexión metodológica de los científicos *naturales.* Concibió de este modo un *observador* no sólo activo, sino capaz de *construir la realidad,* de *hacer el hecho en la realidad,* con lo que se alejó tanto de la tentación idealista como del positivismo extremado. Según él, ese *observador* era quien elegía los *hechos,* quien los relacionaba entre sí hasta insertarlos en *conjuntos* dotados de sentido y capaces, al tiempo, de conferirles sentido a ellos. La discusión —también de estirpe idealista— sobre el alcance y significado de lo *individual* en la Historia, enlazaba, en esta teoría que Maravall iba esbozando, con la idea anterior, permitiendo determinar el valor científico que en Historia tiene la *generalización.* Acercarse a los *hechos* históricos supone, en suma, la determinación de encajarlos en aquélla, lo que quiere decir que *construir* una *generalización* —un marco, una perspectiva— requiere conocer esos *hechos.* De este modo zanja-

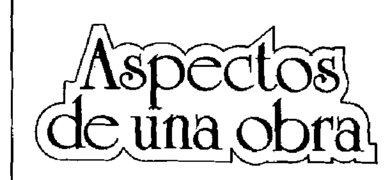
ba Maravall, no sin cierto aliento simplificador, una vieja cuestión que, para el modo de trabajo que él emplearía en adelante, habría de resultar, sin embargo, decisiva. Y de este modo daba también la medida de esa habilidad tan característica de su trabajo y que consiste en abordar la investigación histórica con parsimonia, convencido tal vez de lo inevitable de ese tejer y destejer el paño esquivo del pasado, de lo conveniente que resulta ese acercarse al objetivo y retomar sobre la marcha la perspectiva suficiente para dominarlo en la posición relativa de la que recibe su *sentido.*

Y con esto volvemos a nuestro asunto, a través de una pregunta que resuena repetida en la *Teoría* y en la que él gustaba insistir: ¿dónde están esos *hechos?* En respuesta a esa pregunta, Maravall encontró pronto el camino de la *literatura.* Quizá sea preciso recordar que la tarea divisada por Maravall tras su breve dedicación al Derecho Político —disciplina que profesó antes de ganar su cátedra definitiva— fue nada menos que *construir* una *Historia del pensamiento político* concebida sobre el modelo de la que en Francia se cultivaba con el nombre de *histoire des idées* y es preciso reconocer que este tipo de Historia estaba por hacer en España casi enteramente.

Acaso pudiera buscarse un buen precedente en la obra de Menéndez Pelayo —obra que Maravall, que yo recuerde, aún valorándola, no era capaz de estimar con ecuanimidad y contra la que prodigaba frecuentes pullas—, obviada su casi insalvable flexión integrista y reaccionaria. Pero ése no era, en cualquier caso, el modelo de Historia que él quería hacer, ni el tipo de *pensamiento* que tenía determinado buscar y restaurar. Creo de justicia recordar que, en ciertos aspectos, una obra olvidada como el —a mi entender, excelente en muchos aspectos— manual de los Carreras Artau, proporcionaba una primera aproximación al tema, como lo prueba el uso frecuente que Maravall hacía de él, en especial a efectos pedagógicos.

Pero la idea era, en definitiva, otra. Alguna vez me contó Maravall que su descubrimiento de la literatura clásica española o, al menos, su primera ocasión de trato asiduo y demorado con ella, tuvo lugar en plena Guerra Civil, aprovechando el ocio que su destino en el batallón anarquista en que hubo de emplearse con el grado de sargento —¡y destino en cocina!— le proporcionaba. Doy el dato no por lo que tiene de anecdótico, sino porque, al menos para quienes conocieron a Maravall de cerca, ha de resultar muy ajustado a su modo de trabajar.

Maravall fue, en efecto, un extraordinario lector de los clásicos —quizás el más pródigo que he conocido— y su oficio de escritor funciona íntimamente apegado a esa vocación lectora. Por eso digo que la curiosa circunstancia de su primer encuentro con la literatura clásica —una amplia biblioteca en el ocio forzado de una retaguardia— encaja bien con su modo de trabajar que consistía en leer atenta y cuidadosamente, reteniendo panoramas, anotando detalles, buscando relaciones y parentescos para hilvanarlos en líneas suficientemente explicativas que, engarzadas luego entre sí, terminarían por dibujar *conjuntos* inteligibles y representativos. Toda la vida estuvo Maravall reuniendo materiales —unos veinticinco años, por ejemplo, tardó en reunir los que acumuló al final de su vida en su monumental estudio de la picaresca—, sacando papeletas que ordenaba cuidadosamente, desbrozando materiales muy diversos, como hemos de ver, pero siempre guiado por el designio de integrarlo todo en un esquema general capaz de dar cuenta de lo que había sido nuestro pensamiento político en la Historia.



La literatura, pues, constituyó el gran filón donde el historiador del *pensamiento* buscó sus materiales y hay que reconocer que de manera muy solitaria. De este modo y poco a poco, Maravall fue adentrándose en un fondo inacabable de lecturas y extrayendo de él materiales elegidos para *construir* su deseada panorámica. Pero hay que advertir que por *literatura* no se entiende aquí —como no entendió él— la escritura exclusivamente *creativa*. Por el contrario, Maravall incluyó en su interés, además de una nómina supongo que completa de obras *literarias* en sentido estricto, otras que van desde la literatura científica general, a la médica —que le interesó de modo muy especial—, a la preceptiva, a la jurídica y, por supuesto, a la histórica e historiográfica. Eche, quien quiera comprobarlo con mayor precisión, una ojeada a cualquiera de sus índices de autores y, especialmente, a los de *Antiguos y modernos* o *La literatura picaresca desde la historia social*.

Sin embargo, este aparente maremágnum de lecturas no es tal, sino que se ordena a medida que se va generando. Poco lectores he conocido con tan gran capacidad de relación e interpretación, con un instinto tan desarrollado para la *generalización*, por decirlo en sus propios términos. Así, por ejemplo, las detenidas lecturas que Maravall hizo de los escritores científicos —sobre todo, de los matemáticos— iban buscando las variaciones históricas de conceptos básicos de la mentalidad, como la idea de *naturaleza* o de *razón*, pongamos por caso. Maravall advirtió enseguida que una historia del pensamiento político no podía agotarse en un catálogo de ideas, sino que tenía que articularse en una comprensión honda de los conceptos básicos del *saber* —y también del *sentir*— de cada época.

Por eso siguió tan de cerca las obras de médicos como Andrés Laguna, Huarte, Lobera de Ávila o Sabuco, en cuyas páginas no era difícil hallar, buscando con atención, las ideas profundas que sobre el hombre —y, por tanto, sobre la vida social también— tenía una época determinada. Y por eso llegó a distinguir con tanta energía entre los escritores *económicos* —como Pedro de Valencia, Cellorigo, Moncada, Caxa de Leruela, fray Tomás Mercado y tantos otros— y los *arbitristas* que fundaban sus disquisiciones, no en principios conseguidos en la reflexión, sino en improvisaciones más o menos banales. De esta manera trataba Maravall de componer perfiles fiables que, ampliando su alcance en ondas concéntricas a la *fuente* empleada, terminaban por sugerir una visión siquiera fugaz del *conjunto histórico* al que pertenecía, es decir, a su época y ambiente.

¿Qué papel atribuía Maravall a la *literatura* estricta, esto es, a la producción de carácter creativo? Es obvio que un papel esencial y no menor ni subordinado a obras especializadas como las que acabo de citar, o como las de carácter jurídico o precisamente histórico. Lo indican de sobra los temas de sus obras, pero también lo demuestra la lectura de cualquiera de sus trabajos, da lo mismo que trate del mundo de los *letrados* en tiempos de Alfonso el Sabio o de la idea del Estado en la *edad moderna*. La literatura es una fuente imprescindible para la *reconstrucción* de la realidad histórica y Maravall tenía muy claro, además, en qué justo sentido.

Quiero decir que el recurso al testimonio literario no es nunca en Maravall un procedimiento mecánico. Taxativamente escribió alguna vez que *la literatura no es retrato, mas sí testimonio en el que se refleja una imagen mental de la sociedad... Nos traslada al conjunto de creencias, de valoraciones, de aspiraciones, de pretensiones que se reconocían en*



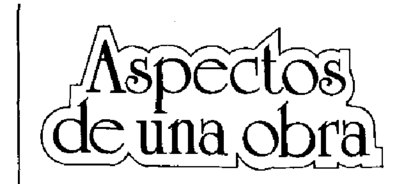
el mundo social. Hay que retener eso de *testimonio* que da una *imagen mental,* porque, ciertamente, es una expresión ajustada al uso que Maravall —de manera particular en su obra de madurez, es decir, en la etapa de sus grandes estudios sobre el barroco— hizo de la literatura como fuente muy principal de la Historia. Es más: esa expresión pertenece claramente al repertorio conceptual y simbólico de otra especialidad francesa, la *histoire des mentalités,* dentro de la que Maravall pugnó por inscribir su trabajo en su última y más fecunda etapa, o sea, más o menos, desde la aparición de *Estado moderno y mentalidad social,* en 1972, año en que apareció también *Teatro y literatura en la sociedad barroca.*

Hasta aquí, como se ve, vengo fijándome tan sólo en el uso que Maravall hacía del *hecho literario* como *fuente* para la Historia. Me gustaría ahora invertir el transparente para ver del revés esa operación, es decir, para contemplar de qué manera este procedimiento suyo acabó por producir una importante contribución a la *historia de la literatura* como tal. A mi juicio, en efecto, el recurso de Maravall a la *literatura* no sólo funcionó como tarea auxiliar del propósito de entender el pasado social en su conjunto, sino que acabó por producir resultados específicos que son simple *historia de la literatura.*

Es lo mismo que ocurre con otras importantes obras historiográficas, como las de Menéndez Pidal o Américo Castro, por seguir con ejemplos ya mencionados. Sólo que, en el caso de Maravall, el resultado se entiende mejor encuadrado en el concepto de «historia *social* de la Literatura», siempre un poco, a mi modo de ver, en la fecundísima perspectiva abierta por Arnold Hauser, pero incorporando con el tiempo muy diversos puntos de vista. En esta apertura y disposición a adoptar los enfoques nuevos —en la medida de sus necesidades y no por ningún prurito de novedad—, es manifiesto que la obra maravalliana evolucionó de manera considerable, dando con ello testimonio de una situación intelectual tan particular como la vivida por la historiografía española de postguerra, con sus limitaciones y aislamientos, pero también con sus influencias avasalladoras, sus *modas* y sus indiferencias. Maravall atravesó ese desierto en solitario, es verdad, pero sin perder de vista el horizonte de los acontecimientos culturales de la época y, aún más atentamente, los avances de la historiografía que fueron, como es sabido, sustanciales.

No es posible, en el marco de este mero recordatorio, intentar siquiera un balance de semejante tarea. Es más: estoy convencido de que este aspecto de su obra —el uso de *lo literario* y su contribución al entendimiento de la Historia— es uno de los más reveladores, si no el que más, de lo que hay de original y más sólido en la obra de José Antonio Maravall. Lo que ésta revela es que su autor trató, en buena medida, de *construir* los objetos de sus diversos estudios —las épocas, porque, en fin de cuentas, Maravall opera siempre con *conjuntos históricos,* en el sentido que él da a este concepto en su *Teoría*— a base de acumular *datos* y *hechos* extraídos del texto literario.

A aquella pregunta insistente —*¿dónde están los «hechos»?*— que resuena en la última obra citada, Maravall parece responder, en la práctica, con su manera decidida de interpretar el texto literario. Él sabe que la Literatura es un *testimonio* aunque no sea un *retrato,* y que ese *testimonio* sólo se entrega a quien es capaz de descifrar pacientemente el mosaico de signos que lo integran. Recuerdo, en este punto, el interés con que Maravall seguía nuestras juveniles aventuras en la selva de los diversos *determinismos* en bo-



ga por los años sesenta y, en particular, el que sintió por la obra de Lucien Goldmann. Pero recuerdo también —y lo recuerdo como significativo— su recelo hacia estas *construcciones,* que era como entonces se decía para ponerlas en cuarentena.

No era, en efecto, una sociología de la literatura, en el sentido en que nosotros, los jóvenes de entonces, andábamos buscándola, fascinados, en la perspectiva marxista desarrollado por G. Lukács o, luego, por Goldmann, lo que quería encontrar Maravall. Él desconfiaba profundamente de la explicación determinista, fuera cual fuere su signo. Por el contrario, parecía creer con firmeza en la complejidad digamos *dialéctica* de la causalidad histórica. Y esa complejidad, ese carácter intrincado que da al acontecer su desalentadora apariencia de magma y de laberinto, sugería a Maravall el valor de *lo literario* como cuerpo respecto de cuyo conjunto cualquier parte acabaría siendo significativa y hasta puede que dando razón de él.

De ahí que Maravall concediera tanto relieve a los aspectos profundos del *hecho* sorprendido en un texto, es decir, a su *psicología.* Lector de una masa incomparable de textos, Maravall sabía que, desde semejante punto de vista, no cabía dejar de lado ningún género. Conoció prolijamente la poesía española —el romancero, la lírica primitiva, los cancioneros, los grandes creadores— e hizo de ella un uso poco corriente en Historia. Conoció la prosa en todas sus versiones —ya lo dijimos—, sin detenerse ante la dificultad que suponen los textos *técnicos* más que lo que se hubiera detenido ante una crónica de grata lectura o ante una novela.

Pero no hay duda, al menos para mí, de que fue el teatro la *fuente* que más acabó interesándole, lo cual tiene plena lógica desde la actitud que estamos perfilando. En efecto, ningún género como el teatro contiene en estado tan vivo, tan fresco, la *materia* histórica, es decir, los materiales psíquicos movilizados por el autor —y no sólo de modo consciente— para atraer la atención del público. El hecho de que el teatro implique una relación directa, inmediata, con el público, permite suponer que su contenido ha de ser genuino y rico en espontaneidad, es decir, *fiable* como *dato* desde el punto de vista del historiador.

Cualquiera que haya leído la obra de Maravall sabe la confianza con que maneja los materiales procedentes del teatro y hasta qué punto es capaz de teorizar sobre su conjunto, como en el caso de la comedia española o, más en general, del teatro barroco español. Recuerdo que muchos años antes de ajustar su teoría sobre esta época de su predilección, solía ya describir Maravall, con rasgos bien enérgicos, el esquema explicativo que terminaría por ser una de las claves decisivas de su versión del barroco.

Por supuesto que no trato de atribuir al manejo maravalliano del texto literario —la comedia barroca o la novela picaresca, especialmente— un sentido mecánico. De sobra tomaba él precauciones para eludir este tipo de riesgos. Simplemente creo que, para Maravall, el testimonio literario tuvo siempre, al margen de su estricta textualidad, un *sentido,* algo como una *marca de época* que permite reconocerlo, pero que permite, por lo mismo, insertarlo en un conjunto al que, a su vez, confiere su alícuota significativa. La sociedad de una época dada, en fin, no es —parece pensar Maravall— la que pinta una comedia la que describe de manera tan *visual* la narración picaresca; pero aquella pintura y esta descripción *literarias* son una pasaporte seguro para ingresar en el *conjunto* cerrado y más amplio del que proceden y al que remiten: (la literatura) *nos traslada al*

conjunto de creencias, de valoraciones, de aspiraciones, de pretensiones que se reconocían en el mundo social, ya lo hemos recordado.

Es, pues, verdad, en cierto sentido, lo del carácter *libresco* de la obra maravalliana. No lo es, en modo alguno, si con ello se pretende significar cierto género de servilismo respecto de los textos utilizados o insinuar que *sólo* esos textos fundamentan su investigación. Es también innegable que el trabajo de Maravall se desarrolla en círculos, avanza en ondas concéntricas que, partiendo del *dato* singular y aislado, se extienden sobre otros hasta formar una *estructura explicable.* De ahí su habitual prolijidad, que tantas veces esa obra inquiete por su aspecto poliédrico, por el laberíntico aspecto de su superficie atestada de signos, por la incierta luz con que Maravall sabe defender el último e indescifrable secreto del pasado. Ésa es la lección mayúscula que él aprendió de la *literatura* y también el sello inconfundible de su estilo historiográfico.

José Antonio Gómez Marín



Con Luis Cernuda, José Ramón Santeiro y Vicente Aleixandre. En Madrid, hacia 1931



Maravall y el «saber histórico»

En julio de 1987, la Fundación Sánchez Albornoz, en Ávila, me pidió que pronunciara la conferencia de clausura de su curso de verano; escogí como tema: *Pensar históricamente.*

Esta fue para mí la ocasión de precisar lo que, en mi opinión, por encima de los diferentes puntos de vista sobre tal episodio o sobre cual método de análisis, nos aproxima a los historiadores y nos distingue de otra clase de pensadores: literatos o artistas, filósofos o sabios, sin excluir, entre estos últimos, aquéllos que practican ciencias «humanas» o «sociales», a poco que olviden *situar su materia en el tiempo.*

Me complace recordar, en esta ocasión, una sesión del Ateneo Iberoamericano de París, donde don Claudio Sánchez Albornoz, proponiéndose definir los principios del método histórico, no cesó, sin nombrarme pero mirándome a menudo con una cierta sonrisa, de señalar todo lo que nos separaba, sea sobre un determinado aspecto del pasado español, sea sobre las reservas, y aún el horror, que le inspiraba el «materialismo histórico» dentro del cual (él lo sabía bien) yo no me negaba a ser incluido.

Don Claudio se divertía mucho con este monodiálogo. También me divertía yo, tanto más que a excepción de algunos, el auditorio captaba mal el carácter alusivo. Después, el orador y yo fuimos a compartir una comida confortable y bien rociada. Para constatar cuán poco contaban nuestras diferencias no solamente frente a nuestra vieja amistad, sino de cara a nuestra común condena de construcciones literarias mal apoyadas históricamente, de meditaciones filosóficas poco cuidadosas del tiempo, de razonamientos teóricos aplicados sin precaución a sociedades diferentes. Hay varias maneras de «pensar históricamente»; ellas concuerdan rápidamente ante las formas de pensamiento «a- históricas» o «anti-históricas», hagan o no profesión de serlo.

Yo debía, en Ávila, evocar este encuentro con don Claudio. Si me permito recordarlo aquí, es porque mis contactos con José Antonio Maravall se han parecido a menudo. Las circunstancias no han querido que entre él y yo se hayan contraído relaciones personales tan largas y continuas como las que me unían a don Claudio. Pero esta suerte de *complicidad intelectual,* de *solidaridades de método,* más llenas de sentido que tal divergen-

cia sobre una interpretación o tal diferencia sobre principios, tengo la impresión de que han existido entre Maravall y yo desde que nos conocimos bastante para constatar nuestras comunes *exigencias:* evocar las sociedades *globalmente* y siempre *re-situarlas en el tiempo.* Si lo hace, el historiador más que juzgar, *comprende.* No se prohibe, ante diversos aspectos del pasado, sentirse aquí más indiferente, allá más solidario. Pero, en este caso, *él sabe por qué.* Porque no ignora que él mismo está en la Historia.

Así, aquí también, el recuerdo que se me impone es el de un encuentro. La primera vez que realmente tuve la ocasión de discutir historia con J. A. Maravall. De discutir públicamente, y hasta oficialmente, y en una ocasión unida, de cierta manera, a las circunstancias históricas de nuestros dos países. Fue en el curso de los primeros años sesenta. La UNESCO, con la que Maravall mantenía relaciones constantes, organizaba entonces (no sé si aún lo hace) encuentros llamados «bilaterales» entre historiadores de dos países, para que procedieran a una revisión crítica de sus manuales de Historia. Se sabe que las distintas formaciones históricas (sobre todo las grandes) se han encontrado forzosamente, en un momento de la Historia, por lo menos en competencia entre ellas, cuando no, a menudo, en conflictos armados. Queda siempre algo de ello en la forma en que los manuales de Historia de cada país presentan el pasado de otros conjuntos históricos, vecinos o lejanos. Imágenes infantiles y «estereotipos nacionales», ¡qué de prejuicios, qué de juicios superficiales podrían ser combatidos útilmente, al menos matizados, por una sólida educación histórica en cada nivel de enseñanza! En principio, pues, la iniciativa de la UNESCO en favor de encuentros «bilaterales» entre historiadores, para proceder, en este dominio, a serios exámenes de conciencia, me inspiraba una gran simpatía. Y también algunas inquietudes. En un encuentro franco-alemán, yo me había colocado de buena gana al lado de un joven historiador alemán que exclamaba: «Pero ¿en una palabra? ¿qué se nos quiere hacer decir? ¿olvida un poco a mi Napoleón, y yo olvidaré un poco a tu Hitler?» Ahí, en efecto, estaría el peligro: el historiador no tiene que ocultar los episodios molestos del pasado; debe analizarlos *como fenómenos,* en sus orígenes, en sus raíces, que no son «el orgullo español», «la pretensión francesa» o «la brutalidad alemana», sino las mil circunstancias que han conducido a los estados, las potencias (y no los «pueblos»), a convertise en *invasores,* en *ocupantes.* «Explicar» no es «justificar», «comprender» no es «disculpar»; pero un punto de vista histórico justo de componentes complejos evita los juicios apresurados sobre entidades mal conceptualizadas. En los primeros años sesenta, entre una Francia aún traumatizada por la guerra de Argelia y una España aún sometida durante años a una ideología nacional oficial, un diálogo de historiadores sobre el pasado contado a niños y jóvenes ¿era útil, era posible? J. A. Maravall debía pensarlo, puesto que presidió una «comisión bilateral» según el modelo inspirado por la UNESCO. Yo no asistí a su primera reunión. El hispanista elegido en principio para tomar parte en la comisión francesa había sido Henri Lapeyre, excelente analista del comercio español en Nantes y de la expulsión de los moriscos. Una circunstancia le hizo dejar de lado la segunda reunión, que no es muy indiscreto recordar hoy; en Madrid, había creído poder, a título privado, hacer una visita al generala Salan, exilado después de su intento de *putsch* en Argelia; las autoridades diplomáticas se ofendieron y el presidente de la delegación francesa (un viejo gaullista), debiendo reemplazar a Lapeyre de im-



proviso, me llamó a mí. La paradoja era que mi pequeña *Historia de España*, que podía ser una referencia para los «manuales», si no se levantaba objeción mayor entre los historiadores españoles, ¡estaba aún, en principio, prohibida en su territorio!

J. A. Maravall no opuso ninguna objeción a mi presencia. Estaba rodeado de los mejores historiadores españoles (¡nada menos, si mis recuerdos no me engañan, que de Antonio Domínguez Ortiz, Felipe Ruiz Martín y Miguel Artola!); pero ellos le dejaron de buena gana la dirección de los debates. Estando la delegación francesa compuesta sobre todo de autores de manuales poco familiares con la Historia (e incluso con la lengua) española, el diálogo acabó por establecerse sobre todo entre Maravall y yo. Encontré en ello un placer extremo. Sin duda porque ni él ni yo estábamos particularmente orgullosos de nuestros manuales nacionales respectivos, la discusión dio la impresión, más de una vez, de que los roles parecieron invertirse: yo denuncié el imperdonable silencio de los manuales franceses sobre el papel de España en Europa y en el mundo (¡incluso en el siglo XVI!); y si Maravall encontraba que se hablaba demasiado de Francia en los manuales españoles, ¡era porque se exageraban las influencias globalmente diabólicas prestadas a la ideas francesas! En ocasiones, desde luego, nos divirtió atacarnos: cuando sugirió que los manuales franceses no debían ignorar a Bartolomé de las Casas, yo le pregunté si, citándole, no se arriesgaba empañar algo la imagen de los conquistadores españoles; y cuando afirmó su admiración por Felipe V, yo le dije: «¡Creo que usted es de Játiva!». A la inversa, me preguntó él si no había demasiados nombres españoles entre las victorias inmortalizadas en las bóvedas del Arco de Triunfo. Yo se lo reconocí gustoso. Como no nos hacíamos demasiadas ilusiones sobre los resultados efectivos de nuestras buenas resoluciones, sucedió que resultó difícil no mirarnos sin reírnos. Pero, al fin de nuestro encuentro, nos confesamos la recíproca alegría que habíamos experimentado al conocernos mejor. Fue en esta ocasión cuando me dedicó un ejemplar de su *Teoría del saber histórico*. Me interesó profundamente. Yo había señalado, en 1960, la extraordinaria floración de obras del decenio de 1950 consagradas a los problemas filosóficos planteados por la existencia misma de la Historia como disciplina.

Ahora bien, yo había ignorado (siento una vergüenza retrospectiva) que un historiador español del que conocía bastante bien su obra investigadora se había asegurado un buen lugar en este capítulo de la vida intelectual de nuestro tiempo que constituye la reflexión sobre la epistemología de la Historia.

En 1963, al ingresar J. A. Maravall en la Real Academia Española de la Historia, el P. Batllori señaló que en 1958, en el inmenso coro de voces que trataba filosóficamente problemas de la Historia, Maravall había hecho oír (una vez no es costumbre) *una voz de historiador*. Esto no significa que sea necesario encontrar en él a un «filósofo de la Historia» entre tantos otros. Pienso, al contrario, que ha sido uno de los que han rechazado más enérgicamente la ida de una *filosofía de la Historia*. Pero no nos reexpedía por esto al positivismo estrecho que limitaba el método del historiador al establecimiento del *pequeño hecho verdadero*. Ahora bien, en Francia, se ha llegado a que aquéllos que han denunciado y combatido este positivismo estrecho, han sido igualmente desafiantes hacia toda consideración de tipo filosófico demasiado evidentemente extraña a su experiencia concreta de historiadores. Lucien Febvre prefería a toda *teoría* los simples «problemas»;

y se ha llegado con Pierre Chaunu a llamar a la epistemología *¡esta mórbida Capua!* En España, sin embargo, la persistente influencia de Ortega no autorizaba apenas tales desdenes. Por esto la *Teoría del saber histórico* testimonia en primer lugar un conocimiento profundo del pensamiento alemán acerca de la Historia, donde filósofos, sociólogos e historiadores, se encuentran asociados.

Un primer resultado de esta perfecta iniciación en el pensamiento alemán ha sido librar a Maravall de toda timidez reverencial hacia la obra de Raymond Aron, a menudo demasiado considerada en Francia, desde 1938, como la última palabra de las reflexiones sobre *la causalidad histórica.* De hecho, Aron no aporta de la Historia más que una definición elaborada en Alemania alrededor de 1880... y por lo demás perfectamente aceptada en Francia por la misma fecha. Maravall, en su *Teoría* , sólo se refiere dos veces a Raymond Aron, una para reconocer honestamente su perfecto conocimiento del pensamiento alemán, otra para preferir a la condena por Aron de toda eventual generalización de un tipo humano concretamente observado, la aceptación de una tal generalización por el más positivista de los historiadores franceses de principios de siglo, Gustave Monod.

Pero es en un nivel más elevado de epistemología general donde Maravall, contrariamente a Raymond Aron, defiende la legitimidad de una *ciencia histórica* a constituir. Nuestro siglo XX ha revisado singularmente, por el campo científico en su conjunto, las nociones consideradas como valederas hacia 1880. La relatividad, las «ecuaciones de indeterminación», la intervención del observador en el seno mismo de la observación, las interpretaciones estadísticas y probabilistas en todos los dominios, nos obligan a mirar de otra manera que hace cien años los conceptos de «causa» y de «ley». Claro que esto puede abrir la puerta a toda clase de indeterminismos eventualmente discutibles. Pero es forzoso constatar que si nosotros no sabemos apenas de dónde viene nuestro universo, adónde va, y en qué tipo de temporalidad conviene pensar los diversos fenómenos, queda que *intervenimos en estos fenómenos,* e incluso a un nivel bastante elevado para volverse inquietante. ¿Por qué? Porque hemos *comprendido* bastante algunos mecanismos para utilizar, o modificar, el funcionamiento. ¿Por qué no sería lo mismo en un conjunto que nos es particularmente próximo, el de los *fenómenos humanos* (el obstáculo más grande sería aquí sin duda el que estaríamos demasiado interesados)? De cualquier forma, la *historicización* creciente de todo objeto de ciencia vuelve bien caducas las objeciones poco corrientes en contra de la *cientificación* del objeto histórico bajo el pretexto de que se trata de un objeto humano.

Sobre estos temas, Raymond Aron, en 1938, se había entregado a una pirueta intelectual, cuya aceptación demasiado persistente me complugue en denunciar, en 1960:

> La misma diferencia de tamaño, a la inversa, que separa el físico del electrón separa al historiador de su objeto. A medida que se eleva le resulta más difícil aprehender lo real.

Así, por una inversión puramente gratuita, so pretexto de que el físico fue eficaz primero manejando las macroestructuras, al historiador se le ruega que se atenga al establecimiento del «pequeño hecho verdadero». Ante una explosión histórica de gran tamaño, por ejemplo, Aron asigna al historiador la búsqueda de la «cerilla del fumador», no la medida de la fuerza de expansión de los gases. Quizás esto sea una simple cuestión de definición:



analizar la fuerza de los gases convendría sin duda al «sociólogo». Luego es justamente esta definición estrecha del historiador la que rechaza Maravall. Él reivindica el derecho y el deber del historiador de decirse (y de quererse) un «sociólogo». Puede que incluso sea el único investigador apto para fundar una «sociología». Porque ¿puede imaginarse una «sociología» que no considere las sociedades *en su desenvolvimiento?*

Una cuestión se plantea, es verdad: un análisis retrospectivo de la materia social ¿es posible? Maravall señala que Wilhelm Bauer, comentador modesto, prudente (y positivista) de la tarea de los historiadores, parece en un principio definir y limitar aquélla al establecimiento de hechos particulares, individuales, pero añade enseguida que *los fenómenos colectivos son infinitamente más accesibles que los hechos individuales a la explicación causal.* Es lo que he observado recientemente, a propósito de un hermoso libro de historia sobre la Cataluña de la Alta Edad Media: las controversias sobre la fecha de una batalla o los avatares de una dinastía duran siglos y no se resuelven, mientras que analizamos perfectamente, por los documentos jurídicos y privados, *cómo se constituye una sociedad feudal.* ¡Y ello es, con todo, lo más importante!

A la elección que he hecho de la *Teoría del saber histórico* para fundar el homenaje que desearía dar a la memoria de José Antonio Maravall, se hará quizás una objeción: la obra es antigua, muchas cosas han pasado desde 1958 en el dominio de la epistemología histórica. ¿Qué pensaba Maravall de una obra ya treintañal, después de una larga carrera de historiador y de *politólogo* a la vez?

Esto, amigos más próximos que yo a Maravall lo dirán sin duda. Pero yo no estoy muy inquieto en cuanto a los progresos que se podrían atribuir a la epistemología histórica desde 1958. Sin duda, ha conocido variaciones, e incluso varios cambios profundos. Paul Veyne, excelente sociólogo del evergetismo antiguo, nos ha explicado pronto que *la intriga* es el verdadero terreno donde se puede ejercitar el historiador. Paul Ricoeur que, en *Historia y verdad,* había concedido a la Historia la esencial de las características de una «ciencia», ha vuelto, hacia 1980, a la definición de la Historia como *relato.* Habermas, sin rechazar claramente la parte de marxismo incluida en la herencia de la Escuela de Francfort, señala una preferencia sin equívoco por Max Weber. En fin, una escuela anglosajona neopositivista, tradicional en Inglaterra y que se toma como innovadora en los Estados Unidos, declara la guerra a toda interpretación socioeconómica de las revoluciones, comprendidas las de 1789 en Francia y la de 1910 en México. Se nos invita a considerarlas como puras querellas ideológicas, asumidas por formaciones políticas, que se dividen enseguida y se destrozan a cual mejor. La aceptación de esta visión en Francia, en ocasión del bicentenario de 1789, domina la actualidad historiográfica parisiense bajo los auspicios de un Instituto Raymond Aron. Y esto es lo que me permite, evocando aquí la reflexión epistemológica de Maravall, retomar mi vieja disputa con Raymond Aron sin tener la impresión de volver a la prehistoria ¡Estamos en plena «actualidad»!

En el intervalo —que nadie se inquiete o se divierta— hemos tenido, es verdad, lo que podría llamarse *el intermedio Marx,* esos años sesenta y setenta donde no se podía, de un lado a otro del mundo, entrar en una universidad, incluso católica, sin tropezarse con multitud de estudiantes pesadamente cargados de al menos tres tomos de *El capital* y de al menos dos libritos de Althusser. Era el momento cuando grupos muy agitados de

estudiantes de Salamanca me reprochaban vivamente no estar bastante de acuerdo con Poulantzas. Sin duda sus sucesores me tratarían hoy de marxista retrasado o «superado».

Ahora bien, constato que Maravall, antes que Marx estuviera de moda, e incluso cuando estaba un poco en el infierno, concedía una atención matizada a algunas de sus sugerencias mayores:

La revelación explosiva del condicionamiento de la observación por la posición dada del observador fue hecha por Marx, aunque en forma parcial, como un instrumento de la lucha política del proletariado contra la burguesía, en la que a ésta se la presentaba como mantenedora de seudoverdades derivadas de su posición ideológica. Y ha sido la crítica del marxismo en su teoría de la ideología la que ha replanteado en términos totalmente nuevos este problema general de la objetividad: según esto, el conocimiento se alcanza siempre dentro de un horizonte que la posición de que se parte permite contemplar. Pero no es esta una conclusión que afecte sólo a la burguesía en una situación histórica dada, sino a todo observador de la sociedad y de la Historia, y además este condicionamiento no invalida las conclusiones alcanzadas, las cuales son válidas dentro de la situación. *(Teoría del saber histórico,* pp. 126-127).

Y este análisis *sobre los textos y por época* de las «ideologías dominantes» será, en efecto, uno de los grandes fundamentos de la obra historiográfica de Maravall.

Otra alusión a Marx, sobre la noción de «estructura» *(ibídem,* p. 178, n. 37 bis.) «Mi inteligente amigo Francisco Fernández Santos me objeta no dar el suficiente relieve al concepto de estructura en Marx en estas páginas. Tal vez tenga razón. Pero hay una fundamental diferencia entre lo que el marxismo llama *estructura* como una condición de la realidad y lo que nosotros... entendemos bajo este mismo término: una construcción mental con la que intentamos captar cognoscitivamente el conjunto histórico que observamos...»

Aquí está muy exactamente lo que sostendrá pronto Althusser: la «estructura», para él, es un *objeto teórico* —exactamente como la «estructura de la materia» para el sabio. Sería muy interesante comparar fecha por fecha los conceptos epistemológicos de Maravall y los de Althusser. Pero de lo que se puede estar seguro, es que los de Maravall están sin cesar confrontados a una *experiencia de historiador.* Es por lo que, cuando trata de sustituir la «relación funcional» por la «relación casual», el ejemplo tomado suena como una crítica, si no del mismo Weber, al menos de los que le han comprendido mal o simplificado:

No podemos, por ejemplo, asegurar que a la ética calvinista haya que atribuirle una economía capitalista (p. 194).

Conexión, interdependencia. He aquí las palabras-clave.

Señalemos aún algunas fórmulas, de las que por otro lado, a través de Morris R. Cohen, Maravall observa que, de Platón y Aristóteles hasta Marx y Spencer, se podría describir la ascendencia:

Las leyes de las estructuras históricas son enunciados de épocas, esto es, de tiempos concretos (p. 198).

Y aún *(ibídem,* en nota):



No podemos hoy aceptar el conocido consejo de lord Acton: estudiad los problemas, no los períodos. Tampoco cabe hacer lo contrario. No hay período que no se caracterice por su peculiar problematicidad, ni hay problema histórico que no constituya un período.

Yo no digo que Lucien Febvre, el hombre de *La historia-problema* y de *Rabelais*, hubiera firmado esta frase. Porque, como he dicho, no le gustaban tanto las formulaciones de la teoría. En cambio, esta formulación moderada conviene perfectamente al pensamiento, a la obra de Febvre.

Quisiera terminar esta rápida revista de los rasgos que Maravall ha fijado de un verdadero saber histórico, citando una página de su librito que me impresiona en particular, porque el problema de los grupos humanos y los vocabularios es para mí desde hace muchos años una preocupación básica *(Teoría*, p. 303).

He aquí un ejemplo de errores en nuestro tiempo: ante la problemática situación al presente de esos entes políticos protagonistas del siglo XIX, que han sido las naciones, hay quienes siguen creyendo que se trata de unos sólidos, inquebrantables, perpetuos entes de la Naturaleza, y en consecuencia, o luchan por mantener esas formas como si nada hubiera cambiado —y hablan de autarquía, de soberanía, etcétera, todas cosas que pertenecen a un pasado desvanecido, perturbando con ello el orden presente o consideran que, siendo entidades tan permanentes, si sufren un deterioro por la propia acción, basta un remiendo físico para que resista su unidad y su compacta estructura. Se puede objetar que lo que haya que saber en esta esfera de cosas habrá que preguntarlo a la Antropología, a la Sociología, a la Ciencia Política. Pero para acabar de entender lo que a estas ciencias sistemáticas hay que preguntar —y estaba por añadir que hasta para entender plenamente lo que nos respondan— es necesario acudir a la Historia, para que nos haga saber lo que históricamente es la nación y toda una compleja red de cosas que de ella deriva —libertad política, pueblo, democracia, ejército nacional, economía nacional... etcétera— Entonces vemos que nación es una forma política que nace en un momento dado y existe dentro tan sólo de un área cultural determinada. Lo que nos hace sospechar que no ha de desenvolverse sin grandes y espinosos problemas su extensión a otras áreas de supuestos históricos muy heterogéneos.

La Historia nos libera, pues, de los errores pasados y también de los presentes en la medida en que dependen de la herencia recibida.

El «saber histórico» —y su papel— no podrían ser mejor definidos.

Pierre Vilar

(Traducción de Fernando Fraga)



Conferencia inaugural del Congreso Internacional de Hispanistas. Burdeos, 1974



Maravall y la historiografía del siglo XX

El siglo del barroco

Las concepciones historiográficas fundamentales de don José Antonio Maravall se inician ya tempranamente en su obra, y así podemos verlo en la tesis de doctorado *La teoría española del Estado en el siglo XVII;* este trabajo no está referido a la historia de las ideas en el Seiscientos como bien se dice en el título, sino que lo aludido es una época o período del pasado con caracteres propios: «El concepto "siglo XVII" en nuestro estudio —dice—, es más que un concepto meramente cronológico, un concepto histórico, es decir, significa una "época" diferenciada de las restantes en el sistema de sus creencias, época que empieza en los últimos años de la centuria anterior»[1].

Nos encontramos ante una singularidad en lo que orteguianamente se denominan «creencias», esto es, ante actitudes mentales más o menos implícitas o explícitas que identifican un momento amplio del pasado; este momento existe, pues, en tanto un período o época de la que se pueda dar «razón».

La época del Seiscientos es aproximadamente la del barroco, aunque ahora en 1944 estima Maravall que aún no está denominada de manera general así, y que por tanto puede seguir identificándosela como «siglo XVII»: «Época del barroco —manifiesta— es la ajustada denominación de la que abarcamos en el presente estudio, y si en el título del mismo no se dice así es sencillamente porque no es aún fórmula suficientemente generalizada para la inmediata y pública comprensión que el título de un libro exige»[2].

En la historia del concepto historiográfico de «barroco» entre nosotros debe contarse pues con este testimonio de nuestro autor; otro investigador como Emilio Orozco Díaz titulaba, sin embargo, un volumen suyo de 1947 *Temas del Barroco,* y creemos lo hacía en cuanto que sus estudios de historia del arte le habían llevado a familiarizarse más con la acuñación[3].

Maravall no sólo identifica el Seiscientos como una etapa histórica sino que correspondientemente empieza a caracterizarla, y de esta manera apunta al «rendimiento de la voluntad» que busca la cultura barroca; en lo civil y en lo religioso se intenta una acción directiva sobre los ánimos:

[1] *J. A. Maravall,* La teoría española del Estado..., *Madrid, 1944, p. 11.*

[2] Ibídem, *pp. 24-25.*

[3] *E. Orozco,* Temas..., *Universidad de Granada, 1947, volumen poco manejado pero bello y revelador. Posteriormente este estudioso llevó asimismo a un título el concepto de «manierismo»:* Manierismo y Barroco, *Madrid, 1981*[3].

> El fin que se persigue —escribe nuestros autor— hemos dicho que consiste en impresionar a la voluntad... En toda la pedagogía del siglo XVII juega un gran papel la utilización de lo sensible. Hasta en el sector protestante observamos esto... Sabida es la lucha intensa que la Iglesia lleva a cabo contra la herejía en defensa del valor de las imágenes para la formación y conservación de las creencias religiosas en el hombre. Pero no sólo de los sentidos llega el gusto a la voluntad. También por la vía del ingenio se llega al deleite, y es éste norte de las letras en todo el tiempo del barroco[4].

La acción directiva respecto a los ánimos de la cultura barroca está ya ahora apuntada como un carácter de época; Maravall sugiere además cómo los escritores políticos españoles del Seiscientos permanecen fuera del orden inmanente de lo natural y no finalista (con Dios en cuanto fin último), que la revolución científica del propio siglo XVII va a implantar: «Frente a la "política histórica" que conciben nuestros escritores del siglo XVII se va a alzar en los países europeos —escribe— la "política natural", con leyes propias deducidas metódicamente del análisis de la sociedad»[5]. Hasta la revolución de pensamiento seiscentista —en efecto—, lo natural todo se concibe en cuanto un orden de jerarquía y de fines propios respectivos, siendo la gloria de Dios el fin último y único.

Aunque la tesis doctoral y obra primera de nuestro autor podría parecer heterogénea al resto de su trabajo, creemos que tanto temática como conceptualmente mantiene la unidad del mismo; Maravall tuvo siempre el talento de saber organizar sus investigaciones *a priori*, desde los años más tempranos y casi antes de empezarlas, y su capacidad de penetración le llevó a tener que rectificar poco los planes conforme avanzaba el estudio.

La teoría española del Estado en el siglo XVII avanza ya el propósito historiográfico de analizar estructuras definidas del pasado poseedoras de caracteres propios, y se aparta por tanto de la idea de los caracteres nacionales permanentes mantenida por la historiografía aún con rasgos románticos hecha en España en las décadas primeras de nuestra centuria.

Hechos y teoría

La obra más completa en que Maravall ha hecho su profesión de fe historiográfica es según resulta conocido *Teoría del saber histórico*, trabajo al que además hay que sumar otras páginas concordantes del autor; cualquier estudioso de envergadura vuelve sobre las cuestiones, intentando precisarlas y matizarlas más y más. En este libro enlaza Maravall con su idea de las «épocas» históricas en cuanto unidades de análisis del pasado, y mirando al componente interpretativo fundamental que se da en ese análisis historiográfico defiende de modo natural la necesidad de la «teoría» que lleve a percibir y a escoger y estudiar los hechos; la propia percepción del investigador resulta ciega si no está orientada por un fondo previo de conceptos:

> Sin teoría no hay propiamente hechos —escribe don José Antonio—. Sin una teoría previa que los recoja y los encaje en un conjunto interpretativo aquéllos pasan inadvertidos, y todavía más, son hasta negados aunque tengan una presencia sensible... La observación que carece de la luz de la razón teórica es estéril. Sin una previa guía teórica no podremos encontrar nada, ningún objeto se presentará a nuestra observación, ni tendremos orientación sobre cómo y dónde ir a buscarlo.[6]

[4] La teoría española..., *pp. 51-53.*

[5] Ibídem, *pp. 416-418.*

[6] *J. A. Maravall,* Teoría..., *Madrid, 1958, pp. 108-109.*

[7] *Por supuesto no puede justificarse una interpretación científica porque de cara a intereses inmediatos concretos resulte ello más beneficioso, aunque tantas veces vemos que se hace así. En cualquier dedicación profesional podríamos ejemplificarlo con clara evidencia, y mostrar incluso los rápidos cambios de estimación que hacen algunos; otra cosa es desde luego que la mayor madurez propia haga matizar todas las estimaciones.*



Ciertamente la teoría previa conceptual y metodológica es la que nos hace saber encontrar y percibir los hechos reales que importan, las manifestaciones objetivas con las que construiremos nuestro estudio; sin saber lo que buscamos nunca lo encontraremos. Además ese mismo marco conceptual necesario para la percepción nos dará la oportunidad de glosar los hechos que hayamos encontrado, y la de confirmar o matizar o contradecir la teoría previa; una conclusión teórica no se justifica por estar vigente (por estar de moda), ni por argumentos de autoridad (porque la mantengan estudiosos autorizados), sino por su adecuación empírica, porque es capaz de dar cuenta de lo real y de todo lo real. Las teorías pues no pueden resultar reduccionistas; han de dar cuenta no de un aspecto del objeto considerado, sino de la totalidad de las manifestaciones fenoménicas del objeto que se estudia[7].

Nos encontramos con que una de las unidades de estudio del pasado es la «época» o «estructura» histórica, y que para abordar tal estudio hace falta una disposición teórica previa que es la que reclama nuestro autor. En esta misma línea don José Antonio ha subrayado además la sensatez de una página de Menéndez Pidal, en la que el maestro coruñés sienta la necesidad de lo hipotético en el trabajo científico, lo hipotético no que sea caprichoso sino «explicativo de los hechos conocidos»[8]. Sin hipótesis no hay conocimiento en efecto, si bien el saber consiste en hipótesis razonadas y razonables y no en arbitrarias ocurrencias.

Uno de los puntos de partida teóricos postulados por Maravall es el de la concepción de la historia en tanto «historia social», es decir, «como un estudio de las relaciones estructuradas entre los individuos y los grupos»[9]. Se trata del análisis de los que Braudel por su parte ha llamado estructuras y grupos, y por ello destinos colectivos; estamos ante las relaciones de distribución social y económica —podemos decir—, las relaciones de poder, las actitudes mentales y la coherencia o las contradicciones entre ellas y al actuar real...

La historiografía, pide nuestro autor sea una historiografía social, de las agrupaciones entre los hombres y de los hombres en ellas, y además pide que se haga cargo de las unidades reales del pasado, de los períodos pretéritos definidos o estructuras históricas del acontecer humano.

Las estructuras o formas de vida del pasado

A propósito del antipositivismo pidalino que sabía estimar justamente el valor de lo hipotético, Maravall advirtió el parentesco de tal actitud con la de la ciencia de las décadas primeras del siglo XX; también en esa ciencia de la naturaleza se detiene nuestro autor, para extrapolar hasta los estudios historiográficos el «principio de complementariedad» surgido en la física de los corpúsculos: «Un nuevo principio —escribe en 1958— que se llama *principio de complementariedad*... ofrece particular interés al historiador. Enunciado inicialmente por Bohr, podemos formularlo como aquel principio en virtud del cual la realidad... se nos muestra siempre en función de un sistema o conjunto»[10].

[8] *J. A. Maravall,* Menéndez Pidal y la historia del pensamiento, *Madrid, 1960, pp. 87-99; de don Ramón vid. sus* Reliquias de la poesía épica española, *Madrid, 1951, pp. XIII-XIV.*

[9] Teoría..., *p. 167 n.*

[10] Ibídem, *p. 58.*

Lo real en la historia es una depedencia o conjunto, un entramado de hechos convergentes en una situación, viene a mantener Maravall; resulta lógico también que como legado de las filosofías vitalistas y existencialistas, nuestro autor haga uso en estos años cincuenta del concepto de «situación» y entienda que en toda unicidad del pasado se da un tejido de relaciones situacionales entre sus componentes. La situación es la «circunstancia» orteguiana, la «condición para que pueda haber cosas para el hombre» de Zubiri, y por ello es «lo que constituye la realidad del individuo en cuanto ser social» [11].

Lo histórico no posee otra individualidad que la de los hechos en la «circunstancia» global en la que se dan, y así lo expone nuestro autor: «Lo individual de la Historia —dice— no está en el dato aislado, sino en la conexión irrepetible en que se da. Lo individual es el conjunto; el hecho histórico no es un dato, es un encadenamiento. La singularidad de la historia es la singularidad del conjunto, un conjunto en el que se da una recíproca solidaridad de las partes» [12]. Con el estímulo del pensamiento científico y a la vez del filosófico de las décadas primeras de nuestra centuria, Maravall propone entender el pasado en tanto una sucesión en parte discontinua de «estructuras» o «situaciones» temporales definidas y caracterizables cada una: «A esos conjuntos articulados —dice en efecto— en los que se nos dan los hechos históricos los llamamos *estructuras*» [13].

El curso de los acontecimientos no está sometido sólo a lo meramente fortuito y no es desde luego errático; tampoco es necesario o ineluctable sino que se halla condicionado por la concurrencia global de factores y circunstancias. Cada unidad o unicidad estructural del pasado constituye una forma de vida histórica, forma de vida que posee determinada vigencia pero que en algunos de sus aspectos puede prolongarse por muy largo tiempo; las estructuraciones o concreciones del modo de vida de los hombres, por injustas y aberrantes que *a posteriori* puedan parecer, perviven a veces muy largamente.

En definitiva ocurre que «los acontecimientos históricos están determinados por su relación con la totalidad de una estructura», y en tal estructura quedan configurados realmente en cuanto tales; su figura exacta no resulta sino de su conformación situacional [14]. Por su sustancia o su morfología los elementos componentes de una situación dada pueden resultar idénticos a los de otra, pero el sentido de los mismos no es en definitiva sino el que deriva de tal situación estructural. El pasado consta de estructuras unas de mayor duración o vigencia que otras, y que por lo tanto se acumulan e intersectan en el decurso temporal; en realidad cualquier época o período pretérito es una configuración de un modo de estar organizada la vida, en la cual convergen y se superponen formas parciales de vida de una u otra vigencia.

En contra de los «caracteres» de los pueblos

En 1963 don José Antonio, en un artículo de la *Revista de Occidente*, expuso su idea ya expresada con anterioridad de «el mito de los caracteres nacionales», mito de los caracteres permanentes de las culturas nacionales que califica de «una falacia».

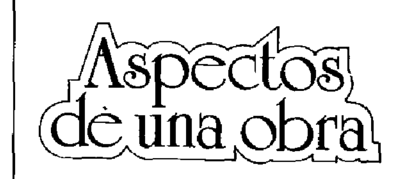
Estamos en efecto ante una falacia desde el punto de vista científico que además no resulta inofensiva, pues en tales caracterizaciones nacionales subyacen actitudes ideolo-

[11] *Cfr. orientadoramente José Ferrater Mora,* Diccionario de Filosofía, *Madrid, 1979, pp. 3.069 b-3.071 b, pero hay bastante bibliografía más.*

[12] Teoría..., *p. 74.*

[13] Ibídem, *p. 146.*

[14] *Cfr.* ibídem, *p. 167.*



gizadas, intereses o posturas ideológicos implícitos e inconscientes o en ocasiones francamente conscientes; desde diversas posturas militantes se argumenta con esta creencia en los caracteres permanentes de cada cultura en defensa de unos u otros intereses, o como manifestación implícita de actitudes ideológicas asumidas. Maravall lo subraya pertinentemente:

Cabe sospechar —escribe— si el mito de la bravura y del desprecio a la vida formulado como estereotipo nacional se apoya en intereses belicistas; si el del fideísmo y antiracionalismo, en intereses clericales...; o el de la sobriedad y los valores de la vida dura y áspera, en la política de bajos salarios... Hoy en general la apelación al «carácter nacional» y el uso de estereotipos en la política, es una manifestación de sociedad quietista, estática, sirve a una ideología conservadora [15].

En efecto, todo recurso a la creencia en los caracteres permanentes de los pueblos supone una actitud de inmovilismo social, de inducción a un estatismo interesado y deseado; a veces no se trata de que el autor busque estos resultados, sino de que objetivamente coincide con ellos, pero en cualquier caso nos encontramos en verdad ante estereotipos que tienden a provocar el inmovilismo de la vida colectiva, se busque o no ello.

Ya cuando nuestro autor estudió en 1959 la obra historiográfica de Menéndez Pidal, se había manifestado contrario a estos «caracteres poco menos que indelebles de los pueblos»; en realidad alude sin nombrarla a la interpretación orientalista de nuestro pasado de Américo Castro, y ante ella subraya en cambio la pertinencia de la interpretación romano-germánica pidalina:

Pero esto no le hace caer en absurdo desorden y desproporción, al tratar de aquilatar la realidad histórica española, y no se le ocurrirá suponer que el ejemplo de un uso lingüístico limitadísimo y trivial, o de un solo verso entre miles en un poeta emparentado con todo lo europeo, ponga ante los ojos de los demás la más íntima estructura espiritual y religiosa del pueblo en forma insuperable. Menéndez Pidal considera plenamente como un europeo, ligado en cuanto tal a la línea juglaresca y culta medieval, al Arcipreste de Hita, a pesar de que escriba cantigas de arábigo. Nadie como este ejemplar maestro que es Menéndez Pidal se ve quizá tan libre de la inadmisible tendencia a explicarlo todo por una pretendida «peculiaridad» española. [16]

Como puede verse, la alusión y la discrepancia respecto de don Américo resultan nítidas, aunque tal disentimiento no implica falta de estimación personal; precisamente Maravall insistió mucho en la nobleza de alma con que, a la vez que se discrepaba en el trabajo científico, había que estimar moralmente a los demás estudiosos, y ello frente a la costumbre banal de hacer de las diferencias profesionales rupturas personales.

Lo que nuestro autor aprecia en Menéndez Pidal es su identificación primera de la cultura española con la europea, lo que lleva a no ver en nuestro pasado ningún casticismo privativo; «España no es diferente» y no debe serlo, viene a mantener historiográfica y políticamente don José Antonio. Pero ocurre —porque las cosas son matizadas y complejas— que Menéndez Pidal mantuvo a veces la idea de la existencia de caracteres primordiales de la historia española; nuestro autor destaca, en el estudio que le dedicó, las veces en que no fue así, y guarda silencio respetuoso y discrepante respecto de los

[15] *J. A. Maravall, «Sobre el mito de los caracteres nacionales»,* Rev. de Occidente, *2ª. época, 3, 1963, pp. 257 ss.: pp. 273-274.*

[16] Menéndez Pidal y la Historia..., *p. 156.*

escritos en que lo hizo. Como es muy sabido, don Ramón prologó su *Historia de España* con unas amplias páginas acerca de «Los españoles en la Historia»[17].

La diferencia en el concepto de los caracteres nacionales entre Maravall y Menéndez Pidal no hizo que en otros resultados historiográficos uno y otro autor dejasen de coincidir; por ejemplo en 1934, la *Revista de Occidente* orteguiana publicaba un artículo del joven José Antonio Maravall, «Castilla o la moral de la creación», en el que el valenciano se hacía eco inequívoco del maestro coruñés; a nadie escapará que el propio título de este escrito refleja ya una tesis pidalina, como también es visible el entrecruzamiento de la filosofía de Ortega y la historiografía de don Ramón en algunos de los pasajes del artículo:

> La original aportación del español a la Historia, es un ejemplo noble de la moral de la creación. Los entusiasmos colectivos brotaron una época en Castilla ante una empresa moral, lanzando a la acción, a la creación de nuevos hechos perdurables. En ese momento pudo Castilla vivir con plenitud su participación en la historia universal. Cualquiera de sus actos auténticos respondían al entusiasmo y vida que encendía en el alma castellana una empresa moral activa, afirmativa... Si algo nos dice la vieja Castilla es la necesidad vital de obrar, de mantenerse en activo viviendo hacia adelante... Castilla, puesta a vivir su destino, haciendo de la vida empresa ética, da a la Historia una nación, un Estado, una literatura, un ejército, un idioma, etc., etc., inventados por ella.

La impronta del pensamiento de Ortega nos parece clara en este escrito juvenil, pues está presente en la concepción de la vida como entusiasmo, como moral activa y creadora volcada hacia adelante. Por otra parte tal vitalidad creadora se identifica históricamente con Castilla, lo que es una idea pidalina y asimismo orteguiana: Castilla ha hecho a España con su idioma, su literatura, su nacionalismo afortunado,...

Las configuraciones de la historia

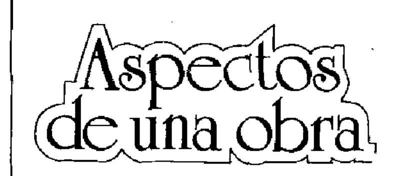
De nuevo tendría que volver Maravall al concepto de qué es una «estructura» del pasado al componer su libro *La cultura del Barroco;* este trabajo en efecto se subtitula «Análisis de una estructura histórica», y consiste en una muestra operativa de esta idea de las formaciones o épocas pretéritas con que nuestro autor había hecho historiografía desde su primer libro. Lo histórico es estructural, y así lo entiende y lo aplica el profesor valenciano.

El «Prólogo» de la presente obra de 1975 insiste otra vez en la relevancia empírica del concepto de «formación» del pasado: el tiempo lineal no es la historia, que por contra consiste en formaciones o tipos de modo de vida. Maravall advierte que al enfocar el barroco no hace tanto estudio de estructura cuanto el estudio de una estructura[18]; ciertamente es así, pues no se trata de una estimación cuantitativa o de la reconstrucción de uno o varios aspectos estructurales de un pasado, sino del análisis del barroco en cuanto formación histórica pretérita, en cuanto es una de las estructuras globales que se han sucedido en el transcurrir de la comunidad española.

Don José Antonio evoca en este Prólogo la anterior *Teoría del saber histórico* que ya hemos visto, y expone otra vez su idea de que lo adecuado empíricamente es el análisis

[17] *Nuestra idea —que difiere asimismo de la pidalina— de cómo se han de enfocar los «caracteres» de las letras hispanas, la hemos establecido en* Caracterización de la literatura española y otros estudios, *Madrid, Tapia, 1983.*

[18] *J. A. Maravall,* La cultura del Barroco, *Barcelona, 1975, p. 16.*



de los conjuntos que se han formado en el pasado, pues no existen hechos históricos sino conjuntos o estructuras en los que esos hechos tienen lugar: «A una Historia inmersa en el puro conocimiento de unos hechos... individuales —escribe—, singulares a ultranza, irrepetibles,... había que enfrentar una Historia hecha de datos claro está —cuantos más y más depurados mejor—, pero que no se satisfacía con ellos y no se detenía en su trabajo hasta llegar a poder presentarse como un conocimiento de conjuntos. Los *conjuntos históricos* eran para mí el objeto del conocimiento histórico»[19].

Lo singular historiográfico no se encuentra en los acontecimientos sucesivos que pueden parecer solamente fortuitos y casi azarosos y erráticos, sino en la gravitación de tales acontecimientos en torno a un todo estructural con el que resultan coherentes, y a cuya luz reciben su sentido y su explicación. Maravall evoca ahora otra vez sus diferencias técnicas con el modo historiográfico de Américo Castro —autor que intelectualmente le fue siempre bastante ajeno—, y a este propósito subraya, no obstante, la estima humana que él concedía y debía concederse a los colegas discrepantes o con los que sostenemos discrepancias[20].

La historiografía tiene que hacerse con correspondencia o adecuación empírica a lo real del pasado, y esto real no es una pululación poco menos que fortuita de hechos y sucesos, sino un entramado de maneras de estar organizada la vida, de tipos y formas estructurales a los que el estudioso ha de dedicar su análisis para no sólo describirlos o narrarlos sino procurar su interpretación. Uno de estos componentes estructurales de lo histórico es la mentalidad; se trata —decía don José Antonio en otro escrito— de una síntesis vital, «la síntesis en que se ofrece el mundo tal como es entendido para sobrevivir en él y para actuar»[21].

La actitud ante el mundo y la percepción del mismo, la imagen intelectual que tenemos de cuanto somos y de cuanto nos rodea, constituye la «mentalidad», mentalidad que es uno de los componentes del pasado y de toda estructura del pasado. Las mentalidades median entre los hombres y su actuar, entre los actores de la historia y sus maneras de comportarse y manifestarse[22].

Una búsqueda sin término

Con referencia a la historiografía contemporánea la obra de don José Antonio Maravall presenta diferencias o analogías como es lógico; en su espíritu resulta una historiografía bastante distinta de la del «Centro de Estudios Históricos» (Menéndez Pidal, Sánchez Albornoz, Américo Castro), y en general análoga a la de Fernand Braudel en Francia, o Juan Reglá entre nosotros, manteniendo asimismo analogías con una parte del trabajo de Julio Caro Baroja, etc. Teniendo presente las posturas de nuestro autor que llevamos vistas, vamos a referirnos ahora a otras mantenidas en la historiografía de nuestro siglo.

Braudel subraya la interdependencia de todas las actividades humanas, cómo todas se hallan en función de las demás en cualquier «situación», de manera que la historiografía no puede ser reduccionista, no podría pretender explicar lo histórico por un solo factor determinante: «Para mí la Historia —proclama— es la suma de todas las historias posi-

[19] Ibídem.

[20] *«Quiero que mi respuesta discrepante —decía a la letra— sea un homenaje. Discrepar y estimar es una doble función enriquecedera que pocas veces ejercita el español. Yo, que tanto disiento de tesis y opiniones que he visto circular a mi alrededor, creo sinceramente que en practicar aquel doble ejercicio se encuentra uno de los goces más exquisitos, moral e intelectualmente»* (Ibídem, *p. 15).*

[21] *J. A. Maravall, «La cultura de la crisis barroca»,* Historia 16, *Extra XII, 1979, pp. 80-89: p. 81 b.*

[22] *Cfr. como una referencia inicial de Michel Vovelle,* Ideologías y mentalidades, *trad. cast., Barcelona, 1985.*

bles... El único error a mi modo de ver radicaría en escoger una de estas historias a expensas de las demás»[23]. En efecto el error historizante o historicista consistirá en todo reduccionismo, en creer que uno solo de los órdenes de realidad —la intelectual, económica, política,... —sirve para explicar los demás; las series de lo real (lo literario, lo económico, lo religioso, etcétera) no son autónomas, sino que junto a lo que presentan de propio e inmanente tienen aspectos inducidos por las otras series.

El solipsismo del individuo tampoco existe, advierte Braudel: todas las aventuras individuales se basan en una realidad más compleja, y así no ocurre sólo que los hombres hagan la Historia, sino que «la Historia también hace a los hombres y modela su destino»[24]. Ni los componentes históricos actúan separadamente hasta dar en la facticidad concreta ni los individuos se deben nada más que a sí mismos; lo histórico resulta estructural en cuanto es situacional y relacional. La cronología lineal del calendario esconde en realidad cronologías superpuestas y acciones e interacciones históricas superpuestas.

Lo estructural en la historia es «una coherencia» —proclama en conocido pasaje Braudel—, «una realidad que el tiempo tarda... en desgastar», un sostén y un obstáculo,...[25]. Existen estructuras en el sentido de «épocas» o períodos (el Renacimiento, el barroco, etcétera), y estructuras en el sentido de configuraciones u organizaciones de algo (de la vida social, o económica,...), y en ambos casos se trata en efecto de coherencias y realidades que tienden a la larga duración, y a la vez a apoyar y a obstaculizar a los hombres.

Distinguimos dos acepciones del concepto «estructura» en historia; con el mismo nos referimos bien a una situación o época, a un período del pasado, o bien a la distribución u orden, a la configuración dada de cualquiera de los componentes de la vida de los hombres. De la estructura en el sentido de una situación pretérita es de la que dice el historiador francés que «es imposible que se repita en su totalidad», dado que ciertamente se trata de una unicidad específica y diferenciada en el transcurso del discurrir temporal[26].

Las estructuras todas de la vida social no se suceden linealmente sino que se superponen, y cada cierta duración dan un «conjunto» identificable del pretérito (la España ilustrada, por ejemplo); el estudioso ha de saber trazar con nitidez los procesos complejos a los que asiste, para delimitarlos y en la medida de lo posible establecer su concurrencia. «El historiador fiel a las enseñanzas de Lucien Febvre —decía bellamente Fernand Braudel— aspirará siempre a aprehender el conjunto, la totalidad de lo social. De ahí que se vea llevado a poner en contacto niveles, duraciones, tiempos diversos, estructuras, coyunturas, acontecimientos»[27]. Ya decimos que la historia consiste en el análisis de diferentes tiempos o duraciones de las estructuras, en análisis de distintos rasgos estructurales y de las configuraciones o formaciones de lo social que aparecen establecidas en el fluir temporal aparentemente lineal.

Las épocas históricas presentan una unicidad situacional; no se trata en términos estrictos de que en ellas unos factores actuantes determinen la presencia de otros de modo inexorable o fatal, sino de que en presencia de los primeros pueden producirse los segundos en el conjunto de un todo único e irrepetible. La historia del pensamiento se determina en parte a sí misma, y en parte está impregnada de lo social general, pero precisar con adecuación esta incidencia de lo social todo no es fácil, y habrá que ser muy escrupu-

[23] *Fernand Braudel,* La Historia y las ciencias sociales, *Madrid, Alianza Ed., 1968, p. 75.*

[24] Ibídem, *pp. 26-27.*

[25] Ibídem, *pp. 70-71.*

[26] *Las palabras braudelianas,* ibídem, *p. 112.*

[27] Ibídem, *p. 125.*



loso con lo inmanente y lo externo en cualquier historiografía intelectual. El historiador francés lo expresa gráficamente: «Lucien Febvre insistía con razón en contra... de una historia autónoma de las ideas, en los derechos de la historia general atenta al conjunto de la vida, del que nada —como no sea arbitrariamente— puede ser disociado. Pero reconstruir su unidad viene a ser como buscar sin término la cuadratura del círculo»[28].

La historia de las ideas tiene algo de autónoma; en ella se da un proceso inmanente que se determina a sí mismo (para llegar a ciertos resultados intelectuales antes hay que haber llegado a otros, etcétera), pero a la vez no deja de tener asimismo la huella de lo social, las señas de identidad de un tiempo histórico y de sus distintas formaciones sociales; hacer bien a la historia intelectual (historia de las ideas, del pensamiento, de las mentalidades...), significa en efecto una búsqueda casi sin término, una difícil y casi inacabable tarea para el estudioso[29].

Distintas concepciones de las que venimos viendo expresadas por Fernand Braudel resultan equiparables y análogas a las mantenidas asimismo por Maravall: la historia entendida en tanto suma de todas las historiografías posibles; la unicidad irrepetible de cada «estructura» temporal del pasado; el cierto condicionamiento que se deriva para los hombres de esas formaciones estructurales en las que viven... Braudel expresó con belleza en otra obra suya la unitariedad de las diferentes actividades y manifestaciones de los hombres, y escribía en este sentido:

> Una economía nunca está aislada. Su terreno y su espacio son también aquellos en los que se instalan y viven otras entidades —la cultura, lo social, la política— que no cesan de mezclarse con ella para favorecerla o también para oponerse a ella. Estas masas son tanto más difíciles de disociar unas de otras cuanto que lo que se ofrece a la observación —la realidad de la experiencia, lo «real real»...— es una totalidad a la que hemos llamado la sociedad por excelencia, el conjunto de los conjuntos. Cada conjunto particular que distinguimos por razones de inteligibilidad está, en la realidad viva, mezclado con los otros.[30]

Sucede por tanto que la economía es naturalmente política, y cultura, etcétera, y que la cultura es sociedad, economía, política,... Cuando Maravall analizó la cultura del barroco, la explicaba en tanto situacionalmente referida a una crisis social más duradera y profunda incluso que la crisis económica del Seiscientos, y en tanto se constituyó también como un instrumento del que hizo uso el poder político.

Menéndez Pidal

Ya hemos sugerido cómo las concepciones historiográficas de don José Antonio resultan en cierto sentido bastante distintas de las correspondientes a la escuela del «Centro de Estudios Históricos»; nos referimos naturalmente a los estudiosos egregios que se reunieron en esta sección de la «Junta para Ampliación de Estudios»: Menéndez Pidal, Sánchez Albornoz, Américo Castro y algunos de sus discípulos mejores, Gómez Moreno —para lo más erudito—, etcétera[31].

[28] Ibídem, *p. 132.*

[29] *«Ha sido sin duda providencial para la Historia... —dice asimismo Braudel, y puede aplicarse tanto a la historiografía general como a la historiografía intelectual— que Lucien Febvre, al mismo tiempo que demostraba una rara sensibilidad para los conjuntos, para la historia total del hombre considerada bajo todos sus aspectos,... permaneciera sensible con la cultura refinada de un humanista y fuera capaz de expresarlo con vigor, todo lo que hay de particular y de único en cada aventura individual del espíritu. Todos somos conscientes del peligro que entraña una historia social: olvidar, en beneficio de la contemplación de los movimientos profundos de la vida de los hombres, a cada hombre bregando con su propia vida, con su propio destino; olvidar, negar quizá, lo que en cada individuo hay de irreemplazable»* (Ibídem, *p. 42).*

[30] *F. Braudel,* Civilización material, economía y capitalismo, *trad. cast., Madrid, 1984, III, p. 28.*

[31] *Al mencionar la «Junta» y el «Centro» deseamos expresar nuestra identificación personal —intelectual y moral— con ellas. Al estudio de su trabajo y de su significado en la cultura española venimos dedicando una parte de nuestro esfuerzo profesional, lo que estamos llevando a cabo no sin incomprensiones, disgustos y pretericiones por parte de algunos.*

En el trabajo intelectual del Centro sobreviven aún categorías románticas como la de la atención a los «héroes» (valga decirlo así), y una atención a la cultura escrita y a lo cultural todo y lo espiritual; el profesor valenciano representa ya típicamente la historiografía de las segunda mitad del siglo XX, la atenta a los componentes materiales y de mentalidad (actitudes, intereses, egoísmos, etcétera) de la vida de los hombres. Simplificando, podemos decir que una de las historiografías representativas de nuestra mitad del siglo es la del Centro de Estudios Históricos, y que la buena historiografía de la segunda mitad de la centuria es distinta: más «materialista» y estructural, menos puramente cultural e ideográfica. Como decimos, estamos simplificando, y en cada autor y respecto de cada uno de sus escritos tendríamos que precisar y matizar para ser justos, pero en términos globales existe una diferencia entre las dos maneras historiográficas que distinguimos.

El presente deslinde no implica juicios de valor; el progreso en el saber hace que el propio saber de hace unas décadas nos parezca inadecuado en parte, lo mismo que nosotros resultaremos inadecuados a los ojos de los historiadores que vengan detrás. Por supuesto los estudiosos del «Centro» se cuentan entre los de verdadera altura de todo el siglo XX español; personalmente incluso ya hemos dicho que deseamos de manera modesta estar identificados con ellos. Más que con Américo Castro sobre todo, o que con Menéndez Pidal, etcétera, don José Antonio enlaza con Rafael Altamira, otro hombre institucionista y de la «Junta».

A la cabeza indiscutida del Centro de Estudios Históricos estuvo siempre don Ramón Menéndez Pidal, quien mantuvo como uno de los componentes intelectuales de su obra la idea de los caracteres propios de cada pueblo, idea de la existencia de «caracteres nacionales» que constituye una herencia del romanticismo. En efecto, en *Los españoles en la Historia* tipifica los rasgos esenciales del hombre «español», y habla de cómo «cada pueblo actor de la Historia», «dada su permanente identidad», se comporta en sus actos de una manera determinada[32].

El maestro coruñés insiste ciertamente en unos «caracteres hispanos» en cuanto «tendencias que con más constancia han operado... a través de todas las épocas», aunque no les reconoce inexorable «necesidad», e incluso matiza que «el que los veamos mantenidos a través de los siglos no significa que sean inmutables»; se trata pues —concluye— de «hábitos históricos»[33]. No obstante sus atenuaciones teóricas, tanto Menéndez Pidal como todos los autores que piensan en los caracteres nacionales tienden a operar como si ellos resultasen prácticamente establecidos, fijados por amplísimos períodos de tiempo y actuantes siempre en cuanto fundamento de los acontecimientos y las actuaciones humanas.

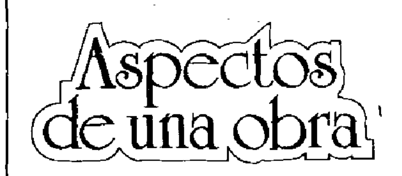
La «identidad» de cada comunidad nacional tiende a tenerse por «permanente», y de acuerdo con ella se interpretan sin mayor averiguación a veces los hechos y las realidades particulares; esta creencia en los caracteres nacionales disuelve la concreción empírica del acontecer y la sustituye por unas invariantes estáticas que se alejan de lo real.

Menéndez Pidal en particular parece incurrir en algún determinismo cuando indica que un pueblo en cada una de las épocas «no pudo sino realizar la conveniente acomodación de sus propias posibilidades con las perentorias exigencias de su tiempo»[34]; no estamos

[32] *R. Menéndez Pidal,* Los españoles..., *Estudio introductorio de D. Catalán, Madrid, 1982, p. 71.*

[33] Ibídem, *p. 72.*

[34] Ibídem, *p. 239.*



no obstante ante las limitaciones de unas «propias posibilidades» que clausurarían para siempre el horizonte de acción de los grupos humanos, y esta creencia ya decimos que encierra algún determinismo. Toda inmovilización que cualquier historiador haga caer en una colectividad nacional por cuenta de su peculiaridad permanente, tanto resulta inadecuada, empírica y científicamente, cuanto puede llegar a connotar actitudes ideológicas inmovilistas en las que ni siquiera ha pensado quien la sostiene.

Descripción, narración, historiografía

La historiografía de don José Antonio Maravall es distinta de la que trabaja con la idea de la existencia de identidades nacionales; no resulta así nada casticista, y por ello es una historiografía bastante alejada de la de Américo Castro[35]. Don Américo manifestó que no creía posible la historia genérica respecto de no importa cuál comunidad de hombres, sino únicamente posible una historia nacional de grupos humanos condicionados en el hacer:

> Todo ser humano se nos aparece viviendo en cuanto hombre, en y desde una vividura. Esta se hace presente en un modo y en un curso de vida, condicionados... por ciertas tendencias posibilitantes y por ciertas tendencias excluyentes, es decir, por un cierto modo de hacer y de no hacer, por acciones y por omisiones... Harto difícil es que alcancen a ser toreros eximios quienes no pertenezcan a la gente hispana.[36]

El determinismo fatalista de esta concepción parece indudable, y exige además un estudio particular y castizo de cada comunidad histórica: toda comunidad histórico-política posee un genio propio o «morada vital», y de él no puede escaparse en sus actuaciones concretas. Correspondientemente se piensa que no tienen lugar las categorías historiográficas universales o genéricas (feudalismo, Renacimiento, etcétera), sino que cada colectividad ha de quedar estudiada en términos de su casticismo peculiar.

Don Américo enfoca en realidad el pasado español con un casticismo pesimista, pues lo cree inmovilizado en un repertorio de posibilidades y de exclusiones, y no concibe otra historiografía adecuada que la que ahonde en este repertorio de posibles acciones y acciones imposibles por parte del pueblo español; los tipos historiográficos generales los cree insuficientes e inexpresivos para dar cuenta de todo pretérito nacional y castizo.

Maravall comentó por su parte ya desde años tempranos las publicaciones en que Américo Castro estaba empezando a exponer su interpretación del pasado español, y a este respecto hizo notar la que creía inadecuada idea inmovilizadora de la historia nacional: «La Historia no es —decía— el conocimiento de unívocos y absolutos modos de vida, no es un conocimiento de «moradas» por más o menos vitales que se las apellide. La Historia es un conocimiento de situaciones en las cuales una serie de datos se dan en particulares conexiones que difieren de un caso a otro»[37]. Don José Antonio subrayaba asimismo cómo Américo Castro deshistorifica realmente lo histórico, pues entiende cualquier realidad temporal en tanto la manifestación de una incambiada disposición vital, y ello en

[35] *Cfr. por ejemplo «La morada vital hispánica y los visigodos»,* Estudios de Historia del pensamiento español, *I, Madrid, 1983*[3]*, pp. 397-411,* y El mundo social de «La Celestina», *Madrid, 1973*[3].

[36] *Américo Castro,* Ensayo de historiología, *New York, 1950, pp. 12-14.*

[37] *J. A. Maravall, «La morada...», p. 403.*

vez de considerarla «como resultado de una situación concreta por la que un grupo humano pasa en un momento dado y en cuya conexión se individualiza»[38].

El maestro granadino se refirió de manera expresa otra vez a cuestiones historiológicas en sus *Dos ensayos*, al inicio de los cuales llama a uno de sus discrepantes (y creemos por el contexto que es a Maravall) «aturdido erudito»[39]; en las fechas de mitad de los años cincuenta, con el dolor de la guerra y del exilio en el alma y el cuerpo, resulta comprensible cualquier expresión reticente de don Américo hacia los estudiosos que él creía que ni le entendían ni secundaban aparentemente sus actitudes.

Lo que importa no obstante ahora es su deslinde entre «descripción», «narración» e «historiografía», concebidas en tanto las maneras adecuadas respectivamente de dar cuenta de las comunidades humanas. De los grupos llamados primitivos que constituyen «vías muertas de lo humano» y que como todo hacer «marcan el paso indefinidamente», cree nuestro autor que «una *descripción* de cómo existen basta para expresar la realidad de su vivir». Sin entrar en las evidentes connotaciones ideológicas que las presentes ideas pueden implicar, diremos que para don Américo y por encima de este espacio vital *describible*, «aparece la vida de tipo *narrable*», la que supone «progreso y civilización» y que es «importante» por su finalidad eficaz. En fin y junto a lo que *im-porta*

> aparece lo que nos *ex-porta*,... lo contemplable... Claridad destelleante y renovable de la gran obra humana —artística, científica, filosófica, heroica, jurídico-política, literaria, moral, religiosa— ... Lo historiable, sea fenómeno individual o colectivo, expresa vida total que se afirma como vida abierta y problemática —sea como conciencia de estar existiendo, sea como respuesta clara y pensada a problemas que el existir plantea. Homero, la Revolución francesa, la expansión de los españoles por el Nuevo Mundo, Shakespeare, Hegel, Florencia y multitud de otros fenómenos humanos de análoga valía son indudablemente temas historiográficos. Además de por conocimientos, admiraciones y gratitudes, la historiografía auténtica ha de ir animada por un sentimiento de veneración.[40]

Américo Castro postula como vemos un estudio espiritual y minoritario del pasado: la auténtica historiografía habrá de ocuparse en su concepción de la grandes obras humanas, de lo vital en tanto un valor logrado, y ello frente a las existencias poco menos que vegetativas y mecánicas que no hacen en todas sus actuaciones sino «marcar el paso», conducirse uniforme e invariablemente.

La impronta por ejemplo de Ortega y Gasset o de Rickert la creemos evidente en el pensamiento del maestro granadino; Américo Castro parece estar llevando al límite el carácter avalorativo de las ciencias culturales tal como lo había proclamado el profesor de Heidelberg: «Habremos de caracterizar explícitamente el procedimiento individualizador histórico —decía— como un procedimiento *avalorativo*, en oposición a la ciencia natural que es una investigación encaminada a descubrir las conexiones legales o de conceptos universales, sin preocuparse lo más mínimo de los valores culturales»[41].

Don Américo sólo considera propiamente historiable lo extraordinario labrado en la vida de las agrupaciones humanas, aquello «heroico» civil y culturalmente que se puede estimar y valorar y que por su propia consistencia estimable posee vigencia; lo vital logrado por la nobleza del esfuerzo —nobleza obliga—, la afirmación valiosa y trascendente en la propia existencia, constituyen el verdadero objeto historiográfico. La herencia

[38] Ibídem.

[39] *Américo Castro,* Dos ensayos, *México, 1956, p. 13.*

[40] Ibídem, *todas las pp. 22-25.*

[41] *H. Rickert,* Ciencia cultural y ciencia natural, *Madrid, Espasa-Calpe, 1965⁴, pp. 131-132.*



romántica, del vitalismo, de la ciencia germánica, etcétera, confluyen en las concepciones del maestro granadino.

Américo Castro postula que la historiografía es el modo de conocimiento que se corresponde con la conciencia de estar realizando el propio vivir, la existencia personal autoconsciente y valiosa;

> lo historiable tiene como eje el afán humano de superarse más como conciencia de vida que como creación de estancias, medios y ambientes para que en ellos transcurra la vida. La ciudad como cómoda estancia sería tema de crónica; como aspiración a afirmarse como conciencia de ser arquitectónicamente ciudad, sería tema de historiografía.[42]

La orteguiana vida en cuanto plenitud y afán de ser resuena nítidamente en la proclama de don Américo, para quien lo valioso humano, la respuesta específica al desafío del vivir genérico, constituye el motivo de análisis historiable.

En contraste con las concepciones del maestro granadino, para el pensamiento de don José Antonio tanto las motivaciones describibles, como los fenómenos narrables y las grandes obras humanas historiables han de constituir objeto de análisis; la ciudad importa por ser estancia y por ser también arquitectura, diríamos volviendo al ejemplo de Américo Castro.

Las motivaciones y los fenómenos que aparecen en la historia se acercan al lado material de la misma, y este lado no podría quedar en penumbra para el estudioso si él no quiere incurrir en grave mutilación empírica; la vida material y lo vital consciente y valorable constituyen conjuntamente el complejo de lo histórico, y este todo no puede en buena ciencia quedar ignorado. Como es lógico, el pensamiento del maestro granadino se acerca en historiografía al legado romántico, vitalista y culturalista vigente sobre todo en la primera mitad de nuestro siglo[43].

Contra los mitos historiográficos

La alusión a algunos estudiosos nos permitirá contrastar y situar las concepciones de Maravall en el pensamiento historiológico reciente. Por ejemplo, don Julio Caro ha pedido asimismo que se tengan en cuenta la vida privada, los estados de ánimo y de opinión de las comunidades y los grupos, y ello frente a un puro culturalismo que nada más experimente las bellezas establecidas: el centro de gravedad de lo histórico se halla más en lo primero. Las palabras de Caro Baroja pueden recordarse en su amplitud literal:

> ¿Pero no hay derecho a pensar que el moralista actual, el psicólogo y el sociólogo habrán de sacar más partido del examen del conflicto reflejado en un oscuro documento privado, en una narración tenida por insignificante, que de todas las sensaciones «canónicas» que puedan experimentarse ante las ruinas de Itálica o las bellezas de la Alhambra abandonadas por Boabdil? Caída de imperios, ruina de culturas, todo ello es muy majestuoso. Pero si pudiéramos reconstruir los estados de ánimo y de opinión de varios grupos humanos en unos momentos críticos pero sin gran brillo en la historia, sabríamos más sobre la historia misma que viéndola como un conflicto de civilizaciones, de cultura y de Estados.[44]

[42] Dos ensayos, *p. 37.*

[43] *Maravall caracteriza la historiología de don Américo escribiendo: «Un singular sujeto colectivo, de nacimiento misterioso, que hace su historia según preferencias y capacidades. La directa y próxima filiación romántica de esta concepción historiográfica es manifiesta» («La morada vital hispánica...», p. 400).*

[44] *Julio Caro Baroja,* El mito del carácter nacional, *Madrid, 1970, p. 20.*

La densidad del pasado se encuentra muchas veces en la documentación privada, reveladora de los estados de ánimo de las gentes, de sus creencias y su mentalidad; al lado de las catástrofes o los apogeos que afectan a las superestructuras políticas, jurídicas, ideológicas, etcétera, están siempre la huella y el rumor de quienes forman la mayor parte de la sustancia de la vida diaria, y esa huella y los ecos de esos rumores no pueden quedar olvidados por la investigación, que sería en otro caso investigación de muchas apariencias y muchos efectos cuyas causas desconoceríamos.

Caro ha advertido también contra la falacia de buscar un único motivo aclarador de todo, ya sea el factor religioso, o el económico, etcétera, y se queja de que aún vivamos «bajo el peso de teorías sociales e históricas totalitarias y dogmáticas, que se nos dieron como llaves para abrir todas las puertas»[45].

Resulta una falacia el no ver las concausas que actúan en las manifestaciones de la vida humana, el todo complejo de fuerzas actuantes que dan lugar a cada situación particular del pasado, y hay otra falacia en pretender caracterizar de manera permanente a los «españoles», en el mito —escribe a la letra nuestro autor, como sabemos—, del carácter nacional. Se trata ciertamente de un mito (advierte don Julio), peligroso e inductor de hacer hablar mucho y mal a gentes concejiles, y que «ha hecho decir muchas tonterías a hombres ilustres»[46].

En este rechazo de la idea de los caracteres nacionales, en la búsqueda de una historiografía social y de las «situaciones» del pasado en las que los hechos actúan entre sí, etcétera, los programas historiográficos de Maravall y de Julio Caro Baroja vemos que resultan comparables y análogos[47].

Hacia lo humano de todo hombre

Algunos de los mejores historiadores profesionales españoles han venido haciendo desde los años sesenta reflexiones teóricas presididas por la búsqueda de un trabajo empírico más adecuado, más comprendedor de todas las realidades de la vida y del pasado de los hombres. Juan Reglá publicó en catalán en 1967 y luego en castellano (1970) unas páginas clásicas, en las que frente a «la historiografía romántico-conservadora, preocupada sobre todo por los acontecimientos políticos y las instituciones jurídicas», trataba del «Concepto actual de la Historia»[48]. Este concepto suponía evidentemente una ampliación del objeto considerado y de los aspectos tenidos en cuenta en el mismo, pues había de ocuparse de «todos los hombres», de «el reparto de bienes y funciones entre ellos», «la organización político-administrativa de la sociedad en un Estado» y las relaciones exteriores de los Estados, y asimismo de «toda clase de actividades del pensamiento de los hombres integrantes de la sociedad»[49].

En realidad este autor se había referido ya al pasado en esta forma más compleja y comprehendedora en su aportación a la *Historia de España y América* dirigida por su maestro Jaime Vicens, y en la parte que escribió del afortunado manual universitario *Introducción a la Historia de España*[50]. Tanto Reglá como José María Jover organizaron su

[45] Ibídem, *p. 41. En otra obra dirá don Julio: «Otro vicio moderno es el de dar una única interpretación, explicación totalitaria, a cualquier hecho. La economía y el sexo hacen el gasto la mayor parte de las veces en el mundo actual. Antes se daban pretendidas explicaciones religiosas de todo igualmente tautológicas, pero que satisfacían incluso a personas de cierta capacidad mental»* (Las formas complejas de la vida religiosa, *Madrid, 1978, p. 14).*

[46] El mito..., *pp. 112 y 113.*

[47] *Una obra intelectual que está pidiendo a gritos su estudio y exposición en detalle es la del propio Caro; alguien debería acometer la empresa.*

[48] *J. Reglá,* Introducción a la Historia, *Barcelona, Teide, 1970.*

[49] Op. cit., *p. 27.*

[50] *Antonio Ubieto-Juan Reglá-José María Jover,* Introducción a la Historia de España, *Barcelona, 1963 y eds. posteriores.*

parte de la *Introducción*... abordando en efecto en capítulos específicos la economía y la sociedad, el Estado, la cultura, y la política internacional respectivamente; al hacerlo así daban énfasis a la necesidad de no reducir el análisis historiográfico a un mero relato político o a la descripción institucional, pues lo histórico es una totalidad compleja y además totalidad no estática, sino caracterizable en su movimiento o desarrollo[51].

Jover ha mostrado en sus publicaciones el interés y la sensibilidad hacia la historia social e intelectual, y Reglá —como decimos— derivaba a su vez directamente de los planteamientos aprendidos de Vicens y asumidos con él. Hay un texto instructivo de Jaime Vicens que no siempre se suele recordar, la «Introducción» o prólogo a su mencionada *Historia de España y América*, que aclara bien los propósitos de la historiografía de nuestra segunda mitad de siglo de la que Maravall fue un cultivador señero.

Vicens abre su trabajo con una proclama que por su misma concreción creemos debe recogerse extensamente:

> Nuestro tiempo vendrá sellado por la preocupación hacia el hombre común, ese hombre de la calle, del palacio o de la barraca, de la gran empresa o del taller en serie, que se ha convertido en el principal protagonista de la Historia... Todos los demás, santos y filósofos, políticos y guerreros, científicos y técnicos, poetas y artistas, han estado a pesar de su grandeza relativa muy por debajo de ese simple ciudadano... O bien de ese campesino cualquiera que sufre los rigores de las estaciones, la incomodidad de su alojamiento, las latentes amenazas de las endemias y el hastío de su aislamiento cósmico... Ahora no podemos reducirnos a describir las grandes convulsiones sociales ni a investigar el proceso económico de un pueblo, sino que ahondando mucho más, se pretende llegar a bucear en el mismo corazón de los intereses espirituales y materiales de cualquier hombre que haya sido y haya dejado una leve huella de su paso.[52]

La Historia queda definida como el saber acerca de los intereses materiales y mentales de cualquier hombre no importa quién sea, del hombre cualquiera en el tiempo y las relaciones de sociedad que le han correspondido. Tanto el objeto como el sujeto historiográficos quedaban redefinidos en efecto; ya no estamos sólo ante los héroes, el pensamiento escrito de las minorías palaciegas o cultas, las instituciones en su pura configuración estática, etcétera, sino ante todo hombre en cuanto hombre con su finitud y sus limitaciones a cuestas, ante las necesidades y las pasiones diarias, ante el estudio operativo o dinámico de las instituciones en su desarrollo y su transgresión,...

Maravall se moverá a su manera personal en el marco de esta historiografía que entendía al hombre según lo humano todo; Historia de las ideas, del pensamiento político, de los discursos literarios y la práctica artística, de la conciencia temporal que se posee de estar en el mundo y de las creaciones comunitario-políticas, etcétera, fue hecha de modo ejemplar por el profesor valenciano. Vicens, Reglá, Maravall, Jover, tantos otros estudiosos, han creído que lo que importa —en palabras del primero— es «de qué modo ha sido posible tal tipo de conciencia social, política, artística, económica, etcétera, en una existencia histórica determinada y condicionada por intereses materiales y espirituales inmediatos»[53].

[51] *Fernand Braudel distingue por su parte en las actividades humanas cuatro componentes, a saber: «el económico, el político, el cultural y el jerárquico-social»* (La dinámica del capitalismo, *trad. cast., Madrid, 1985, p. 7).*

[52] *Jaime Vicens Vives, dir.,* Historia de España y América, *Barcelona, 1971², I, pp. 7-10.*

[53] *Jaime Vicens Vives,* Obra dispersa, II, *Barcelona, 1967, p. 69.*

La diacrónica histórica

La Historia habrá de referirse pues a cuantos hombres pueda y a cuantos aspectos de lo humano se den en esos individuos en tanto poseen vida personal y —sobre todo— viven en distintas formaciones de lo social; las diferentes formaciones que se dan en lo histórico —de jerarquía social, económicas, mentales e intelectuales, etcétera— hacen a los hombres, lo mismo que los hombres dan lugar a tales formaciones; esta dialéctica es la que ha de analizar el estudioso.

Por supuesto la referencia al pasado no puede ser a sus estructuras estáticas aunque interactuantes, sino al dinamismo todo cronológico que hace que la historia no se detenga; en este sentido los procesos de cambio han de quedar establecidos en su concreta consistencia. Artola ha mantenido cómo «el análisis histórico... exige la construcción de modelos historiográficos que se justifican funcionalmente por su capacidad para tipificar situaciones concretas... al tiempo que sirven para verificar la naturaleza del cambio histórico mediante oposición entre los parámetros tipificantes de cada época»[54].

El contraste entre las dimensiones de cada situación y el análisis del paso de cada situación a otra ha de resultar desde luego cuantitativo pero además cualitativo, descubridor a través, muchas veces, de realidades cuantitativas del cambio en las mentalidades y las actitudes.

Cualquier realidad temporal tiene una explicación que en parte le viene de sí misma: lo económico se explica por lo económico, lo literario por lo literario, etcétera, y además esa realidad se explica por la incidencia de lo heterogéneo en ella, por la intersección de unas series en otras, de unas consistencias en otras. Lo económico recibirá de esta manera la inducción de lo político, el momento de desarrollo científico, las actitudes mentales... y así sucesivamente.

Todo lo humano de todos los humanos ha buscado la historiografía post-romántica, atenta a la primaria realidad material de la vida de los hombres y al modo mental de encontrarse instalados en esa vida y de actuar en ella, y no sólo atenta ya a la superestructura jurídica e institucional, a los «héroes» entendidos como quintaesencia de los pueblos y a veces hasta de sus caracteres dados, a la cultura escrita de las minorías políticas y civiles...[55].

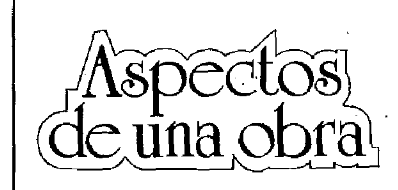
Caracteres de la obra de Maravall

Las páginas presentes han pretendido sugerir —siquiera de una manera sintética y desde luego parcial—, los rasgos que distinguen el trabajo intelectual llevado a cabo por don José Antonio Maravall; otras consideraciones y precisiones las hemos hecho en distintos escritos que venimos dedicándole. De una manera sintética, pues, nuestras sugerencias son globalmente ahora las siguientes:

1. Maravall escogió como tema de dedicación más importante el estudio de los siglos XVII (sobre todo) y XVI, hasta llegar a establecer que su análisis resulta inseparable y

[54] *Miguel Artola,* Antiguo Régimen y revolución liberal, *Barcelona, 1978, p. 7.*

[55] *Cfr. todo el planteamiento de José Fontana:* La Historia, *Barcelona, 1974.*



complementario dado que constituyen respectivamente una fase B recesiva y otra A de expansión.

2. Los libros sobre el XVII, sobre el XVI, o sobre ambas centurias, se alternan en la producción intelectual de nuestro autor; la época preferida fue no obstante la del barroco, objeto de sus trabajos de los años primeros y de los años últimos. Entre ambos momentos analizó asimismo —complementariamente, e incluso por simpatía ideológica hacia una etapa de crecimiento humano— el Renacimiento.

3. El estudio de la constitución del Estado Moderno le hizo indagar en la forma de comunidad política de la Península en la Edad Media, y establecer por lo tanto cuál fue el concepto medieval de España.

4. Maravall prolongó asimismo de forma importante su análisis a la centuria del Dieciocho, sobre la que dejó un número considerable de artículos trabados y coherentes entre sí.

5. Por igual trató de cuestiones de teoría y metodología historiográficas en un volumen y en otros escritos específicos.

6. Como él mismo dijo una vez aspiró sobre todo a reconstruir, refiriéndose a los siglos modernos iniciales, «la visión de la historia que ha inspirado a los hombres de esos siglos modernos, y la concepción del sistema de Estados en que sus sociedades aparecen instaladas». Tales propósitos se encuentran desarrollados centralmente en los extensos trabajos respectivos *Antiguos y Modernos* (1966), y *Estado Moderno y mentalidad social* (1972).

7. Constituyeron fuentes historiográficas para Maravall los discursos políticos (tratadistas, papeles de gobierno, etcétera), los discursos y en general la documentación historiográfica, los textos de pensamiento y los textos literarios. Trató en efecto de los grandes autores y obras del pasado de las letras españolas: la *Celestina*, el *Quijote*, la picaresca, Lope, el 98,...

8. Nuestro autor propugnó en tanto unidad de análisis histórico las «formaciones» o «estructuras» del pasado, aquellas conexiones únicas en que los hechos se dan situacionalmente y que constituyen «conjuntos» o «épocas».

9. Maravall llevó a la práctica la idea del estudio conjunto y articulado de las fases históricas A o expansivas y de las B o de depresión y crisis[56].

10. Su historiografía se constituyó como historia social, historia de las relaciones e interdependencias de los grupos y los individuos todos ellos conjuntamente entre sí.

11. Don José Antonio consideró una falacia el mantenimiento de la idea de los caracteres de los pueblos, idea sobre cuyas repercusiones inmovilistas —deseadas o no— alertó.

12. Quizá sus únicas diferencias respecto a Menéndez Pidal vinieron por esta concepción de los caracteres nacionales sostenida por el maestro coruñés, y por una actitud definitiva más atenta a los componentes materiales de la historia, que la tendente a lo culturalista y más idealizadora de don Ramón.

13. Tampoco coincidió Maravall con Américo Castro debido asimismo al culturalismo, al fuerte casticismo, y a la que creía inmovilización de lo histórico que estimaba caracterizaban a don Américo.

14. El profesor valenciano enlazaba en parte más, con la historiografía también de las décadas primeras de siglo de Rafael Altamira.

[56] *Cfr. los dos artículos «Vue d'ensemble», de* Baroque, *11, 1983, pp. 19-39, y «From the Renaissance to the Baroque. The diphasic schema of a social crisis», W. Godzich-N. Spadaccini, eds.,* Literature among Discourses, *Univ. of Minnesota Press, 1986, pp. 3 ss.*



15. La obra de don José Antonio resulta bastante análoga a la de Fernand Braudel, pues en convergencia con él considera a la Historia como la suma de todas las historias posibles, y se propone analizar en el pasado las situaciones o totalidades definibles (la Ilustración, etcétera) hechas por los hombres y que hacen a los hombres.

16. Maravall como don Julio Caro tiende a evitar —ya lo hemos dicho— el puro culturalismo, la unilateralidad en las interpretaciones, y desde luego el mito del carácter nacional. Su historiografía se asemeja a la proclamada como mejor por los tratadistas de la segunda mitad de nuestro siglo: Braudel, Vicens, Reglá, Fontana, etcétera.

No querríamos terminar estas páginas sin evocar la educación exquisita, la caballerosidad cordial y la generosidad noble que fueron prendas morales de don José Antonio; con unanimidad muy difícil de lograr por cualquiera, así lo atestiguan todos sus alumnos y todos sus amigos. Para nuestra conciencia su recuerdo constituye un legado de serenidad y de luz.

Francisco Abad



Con Claudio Sánchez Albornoz, en el parque Mont-Souris. París, 1970



Maravall: una visión inédita del Renacimiento

De la historia social a la historia de las mentalidades

La revisión crítica del Renacimiento llevada a cabo por José Antonio Maravall contempla a la par una revisión del concepto de la historia y de la metodología histórica. De ella se desprende:

1) Objeto de la ciencia histórica es la reconstrucción, a partir de la estimación de los hechos en su contexto, de estructuras globales insertas en la cadena del suceder histórico, con el fin de construir la estructura conjunta del pasado con vistas a una correcta lectura y comprensión del presente;

2) los datos o elementos históricos provenientes de cualquier sector de la actividad humana sólo interesan en la medida en que se ponen en conexión entre sí y son ordenados en una lógica interpretativa que sirva para la construcción de conjuntos articulados en el tiempo y en el espacio;

3) la interdependencia de los fenómenos sociales, políticos y culturales aconseja el estudio de los sucesos históricos, del pensamiento y del arte, como efectos de condicionamientos sociológicos que repercuten en todo el ámbito del acontecer humano;

4) más allá, o más acá, del condicionamiento sociológico existe un amplio «tejido mental» propio de cada proceso histórico (mentalidad o actitud mental), que condiciona los hechos histórico-culturales, a su vez susceptibles de condicionar o modificar el tejido mental de partida;

5) para la reconstrucción de dichos tejidos mentales, es oportuna cierta interdisciplinariedad que consienta contemplar los hechos desde perspectivas diferenciadas y complementarias, observar su trabazón interna y captar su significación global en el contexto;

6) toda documentación o dato que denuncie un estado de cosas o una toma de conciencia individual o colectiva sirve para reconstruir esa totalidad que llamamos *espíritu* o *mentalidad* de una época o proceso determinados. Preferibles a los datos provenientes de la historiografía oficial y del saber académico (por lo común fosiliza-

dos en formas consolidadas en el pasado o en fórmulas estereotipadas) son aquellos documentos «vivos» procedentes de individuos plenamente insertos en la realidad social con conciencia de las novedades en acto, o aquellos testimonios «involuntarios», que constituyen la verdadera sintomatología de una situación tal vez confusamente aprehendida por sus mismos protagonistas. Por este motivo, reviste más importancia la documentación que proviene de aquellos sectores de la sociedad que actúan en la vida práctica, o la aparición de nuevas voces y acepciones y los desplazamientos semánticos de palabras existentes, que aquella que sale del mundo escolar (humanidades o ciencias jurídicas), siempre en retraso con respecto a la actualidad del momento y generalmente desprovisto de una idea progresiva de la historia;

7) la inteligibilidad de la realidad histórica (y tal es el objeto de la ciencia histórica como de cualquier otra ciencia) exige que dichos conjuntos articulados sean definidos mediante conceptos categoriales (que no deben confundirse con fórmulas estereotipadas a rellenar) referidos a delimitados espacios temporales, que M prefiere denominar, frente a los tradicionales período, época o aun ciclo, con el concepto dinámico de *proceso* (así el concepto generalizado de Renacimiento);

8) la periodización histórica, por tanto, debe entenderse como individualización de procesos en el interior del lento fluir permanente de la historia, en el cual las mentalidades, como verdaderos organismos, se transforman acumulando modificaciones sobre un sustrato que, proveniente del pasado —la cultura— subyace e interfiere en calidad de *positum* en la marcha hacia adelante de la historia;

9) la utilización indispensable de conceptos categoriales no significa subvalorar la diversidad de modelos posibles ni simplificar la complejidad histórica en una tipología que ignore la singularidad de los hechos, sino incorporar las peculiaridades en una red de correlaciones, entre los hechos de un lado, y los distintos procesos temporales y espaciales del otro, que, por lo que se refiere al tema que nos interesa, debe extenderse al área histórico-cultural de Europa en una línea de continuidad en el tiempo que se proyecta hacia los siglos presente y futuros.

Una actitud mental y un sistema de creencias

El concepto fundamental de la historia según el esquema dinámico realidad → mentalidad → circunstancias → formas histórico-culturales → realidad, sirve de base a la revisión crítica del concepto humanismo-Renacimiento realizada por M y a su personal interpretación y visión de este particular proceso histórico.

Por de pronto, la reconstrucción del «clima preparatorio» que hizo posibles en Europa aquellas modificaciones de las que arranca la renovación renacentista en los varios sectores del saber y de la actividad humana, permite a M descartar de entrada la tesis italianista —en buena parte coincidente con la tesis «académica»—, la cual, cuando admite que existe un Renacimiento fuera de Italia, lo explica como imitación y adaptación al propio suelo de un único patrón italiano (Federico Chabod) y reduce el mismo Renacimiento en Italia a pasiva imitación de lo antiguo, enfatizando el papel desempeñado por las hu-



manidades y las bellas artes en detrimento de otras actitudes y experiencias culturales que *también* se dieron en Italia. Con ello M no niega ni subvalora el hecho de que Italia, a consecuencia de la temprana aparición de formas sociopolíticas (burguesía mercantil/sistema comunal), preludie una conciencia de modernidad (conciencia de vivir una época nueva) y una cultura, que se extenderán en breve por el resto de Europa, no como apropiación imitativa, sino como aparición espontánea de un terreno social y mental análogo, pero absolutamente propio, que predispuso a las transformaciones propias del proceso que consideramos.

Al análisis del sustrato sociocultural sobre el que se asientan las hondas transformaciones que tienen lugar en el sistema de creencias y en la subsiguiente actividad del hombre en el triple plano de lo personal, social y político, M dedica numerosas páginas. La aportación e interpretación lógica de una variada e ingente documentación excavada en los más diversos sectores del saber y actuación humanos, confirman la existencia de una conciencia social de un lado, y de una idea de movilidad social del otro, que de por sí ponen ya en entredicho, y en peligro, la imagen y la ordenación estática y tripartita de la sociedad, heredadas de la Edad Media. La conciencia diversa e intensamente manifestada de que existe el problema del trabajo, de que las diferencias sociales no se apoyan en un orden establecido por Dios, sino en un sistema de privilegios y exclusiones instaurado por algunos hombres, de que el enriquecimiento de los unos exaspera la pobreza y la exclusión de los otros, alimenta el sentimiento de una injusticia social intolerable y de potencial rebelión, que con mayor o menor intensidad se está abriendo paso en las conciencias.

Sobre este fondo social en movimiento, viene a incidir la coyuntura o circunstancia histórica, cuyo ejemplo más clamoroso y representativo se halla, según M, en el descubrimiento de América y en las perspectivas que abre la conquista para satisfacer el afán de lucro y la curiosidad por el mundo que fermentan en el cuerpo social de la Europa de los siglos XV y XVI; acontecimiento que alienta tanto a la movilidad horizontal (desplazamientos geográficos) como vertical en acto (desplazamientos de fortuna), y favorece la aparición de nuevas formas y estructuras socio-políticas (la ciudad, el Estado y el Imperio moderno).

Ese individuo que pugna por ascender con el intento más o menos consciente de desplazar a la clase dominante y desestabilizar el sistema estático de privilegios y de exclusión de castas, es el burgués —el mercader—, el «rico fresco», cuya figura va ligada al crecimiento de las ciudades y al desarrollo de formas inéditas de vida básicamente ciudadanas, que privilegian la intimidad personal de una parte, y el contacto comercial despersonalizado y objetivado, de la otra.

Aún admitiendo el protagonismo incuestionable de la burguesía naciente y ascendiente en las transformaciones que caracterizan este momento histórico, M no se deja tentar por una fácil equiparación Renacimiento-burguesía. Más que la clase social burguesa, cuenta la mentalidad —una forma burguesa de entender el mundo—, de la que participan por igual el mercader y el conquistador (los prototipos por excelencia del «hombre renacentista»), el aristócrata, el burócrata, el banquero o el mismo príncipe. El valor otorgado a la ganancia *(animus lucrandi),* al trabajo o, en todo caso, a la propia capacidad

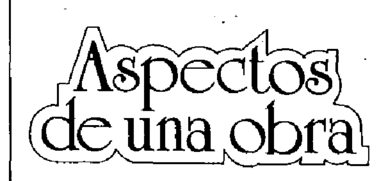


adquisitiva; el afán de enriquecimiento, no como forma medieval acumulativa, sino como inversión productiva en un cuadro —el de los negocios— en el que todo es calculable, previsible y programable; el espíritu de libertad; la exaltación del bienestar temporal y del placer (de esa «dolcezza del vivere» que M se complace en recordar como verdadera divisa y leit motiv de la época), el proceso general y generalizado de secularización en el mismo ámbito de la moral, la conciencia de pluralidad y diversidad, y por ende, implícitamente de tolerancia, todo ello pertenece de pleno derecho a la mentalidad burguesa, de momento mal identificable con un estamento propiamente dicho, que por delante de todo está poniendo el valor del individuo.

En este punto, M recuerda la deuda que la historiografía renacentista tiene contraída, sea con Giovanni Gentile, que ha visto en el individualismo y en la estimación del Yo racional la clave de bóveda del sistema de creencias renacentista (ampliamente desarrollado por el neoplatonismo florentino y europeo con las especulaciones en torno a «la dignidad del hombre», verdadero tópico de la época), sea con Jacob Burckhardt, de quien M hace suyo el postulado según el cual el valor del individuo y de la razón va ligado al descubrimiento del valor de la naturaleza.

Si la fe en el hombre y en sus capacidades intelectivas forma parte de una concepción del Renacimiento comúnmente aceptada, M hace más bien hincapié en la trascendencia de la imagen que el hombre renacentista tiene de sí mismo como artífice o artesano *(homo faber)*, imagen que halla su extrinsecación figurativa en el símbolo de la mano. Como resultado tal vez de aquella libertad que el mercader necesita y exige para la realización de sus negocios, despierta en ese hombre de nuevo cuño la conciencia del carácter autónomo de su inteligencia y de la condición prometeica de su ser mismo. El hombre no sólo conoce libre y autónomamente: hace y se hace. No obstante el peso que el individuo atribuye a las leyes inescrutables e invencibles del *fatum* y de la *fortuna* (efecto de una visión dinámica del universo que proviene de la propia experiencia y actividad en un mundo regido por las leyes comerciales de la lucha y la competencia), prevalece la convicción de que la *virtú* (el binomio, como es sabido, preside nada menos que *Il Principe* maquiaveliano) hace al hombre árbitro y factor del propio destino. El entusiasmo y la fe tributados a la virtud como facultad para conseguir un fin, hacen de contrapeso positivo al pesimismo inherente a la idea de un mundo en movimiento y de fortuna, y favorece la puesta en marcha de lo que es verdadero objetivo de ese individuo consciente y orgulloso de su capacidad cognoscitiva y creadora: conocer el mundo para dominarlo y transformarlo y alcanzar con ello la felicidad terrena. En ciernes, la aspiración y el programa de la época de las Luces están aquí ya formuladas.

El descubrimiento del valor de la naturaleza halla en el universalismo mercantil de que habla M y en la nueva concepción del tiempo y del espacio, favorecidos por el descubrimiento del Nuevo Mundo y la conquista, los incentivos y las razones que irán configurando la peculiar visión del mundo del hombre renacentista. «Todo pensamiento humano —afirma M— implica una idea de naturaleza.» El concepto de naturaleza y el concepto del hombre que posee un grupo humano en un momento determinado de la historia, constituyen la clave del «tejido mental» propio de cada proceso histórico.



El hombre del Renacimiento, al tiempo que toma distancia de la naturaleza para proclamar su autonomía, se siente atraído y entusiasmado por ella. El afán de conocer el mundo —acrecentado por los viajes y la aparición de las nuevas tierras—, siendo subordinado a un interés práctico que exige una aproximación racional y crítica, despierta en el individuo una conciencia y una manera de ponerse ante la realidad completamente nuevas. El proceso de racionalización que afecta los distintos ámbitos del saber y del actuar humanos, lleva a concebir la naturaleza y la misma sociedad como mecanismos en los que es posible intervenir conociendo y manejando sus resortes, y a adoptar frente a ellos una conducta tecnificada. La apropiación intelectual del mundo se realiza, por tanto, mediante el método experimental y comparativo, que constata los hechos y la diversidad entre los hechos, los enjuicia críticamente, los compara y los contempla a la luz de un saludable relativismo, que tendrá repercusiones determinantes, si no inmediatas, en lo social y político. A la objeción de Cassirer de que el interés por el mundo tal como lo vivió el hombre del Renacimiento no llevó a un nuevo concepto de naturaleza que diera acceso a la ciencia, M replica que, sin contar los atisbos documentados de la citada concepción mecanicista del mundo, en cualquier caso, tuvo el valor inestimable de librar a las mentes de concepciones metafísicas y, por consiguiente, de abrir la vía a la síntesis teórica y al método científico modernos.

Todas las formas de racionalización patentes en el Renacimiento (desde la economía hasta la política y la formación del Estado) revelan el propósito no sólo de dominar y transformar el mundo, sino de intervenir en persona en el mecanismo económico, social y político para «el bien del Estado» que, como recuerda M, es la fórmula que encubre la aspiración al provecho individual y el deseo de todos de hacer más «deleitable» la existencia. El egoísmo que mueve la voluntad y la iniciativa del individuo corre parejo a ese extraordinario afán transformador que lleva al hombre a equipararse al ingeniero, capaz de fabricar «un mundo con arte y razón» y de construir con un espíritu científico que está ya en la intención, una «segunda Naturaleza». Aunque la ciencia se desperdigara a menudo en la pluralidad del dato empírico, y el modelo en que se inspiraba el proyecto de transformación y perfeccionamiento se congelara en la abstracción de la utopía, la ciencia y la revolución de la razón se hallan, con todo ello, puestas irreversiblemente en marcha.

El afán transformador y constructor toca, naturalmente, la constitución misma del mecanismo del Estado, en el que el hombre entiende participar y del que pretende no tan sólo paz y justicia (la tesis del agustinismo político), sino felicidad temporal y civil. Lejos de asimilar el Estado Moderno a la formulación maquiavélica del Estado y de reducir el maquiavelismo a la figura de Maquiavelo, cuyo pensamiento al tiempo que brota de un estado mental colectivo, empezando por la equiparación virtud/habilidad, se halla lastrado por el pensamiento finalista de la Edad Media, M encuentra la «modernidad» del Estado Moderno en aquellos aún mal definidos límites al poder soberano sugeridos por Bodin, que se inspiran en la experiencia de las instituciones mixtas del gobierno veneciano y que encaminan la historia del pensamiento político europeo hacia la división de poderes de Montesquieu y hacia el Estado de Derecho.

El espíritu reformador y constructor toca por último al hombre mismo, centro al cabo del Universo. M pone de relieve la figura del «hombre de saber» o «sabio» renacentista

en la realización del «logro del hombre» a través del perfeccionamiento interior y de la sabiduría en la virtud, que puede pasar —y pasa, en efecto— por el estudio de las letras y las humanidades y aún por la misma lengua —no necesariamente la latina— y por el poder renovador y educativo del amor, según una conexión estudiada por Saita, que M hace suya. De estas fecundas aspiraciones, brota y florece el movimiento universalista, pacífico y un tanto abstracto del erasmismo, que de un lado alienta la actitud reformadora estudiada por Bataillon, plenamente aceptada por M, y del otro, a causa del pragmatismo conciliador que le es propio, la conciencia de pluralidad, la aceptación utilitaria de la «diversidad» y, en último término, el espíritu de tolerancia.

La documentación aportada por M en la reconstrucción de la figura del «sabio» renacentista derriba la imagen falsa y estereotipada del humanista desvinculado de la sociedad y absorbido en la recuperación de los «monumentos» antiguos y en la restauración de la antigüedad, y nos devuelve la de un hombre intelectualmente activo en su circunstancia histórica, consciente de su función social, quien, apelando a su propio juicio, observa críticamente su entorno social y la gestión de la cosa pública, compara, distingue, propone y, a menudo, discrepa. Solidario en principio de los intereses comunes del Estado y favorable al Príncipe, al menos en los comienzos del período considerado, bien pronto, por su discrepancia potencial o efectiva, se vuelve, a los ojos del poder, figura incómoda, cuando no sospechosa y aún peligrosa. Por todo lo cual, el sabio o humanista renacentista está indiscutiblemente más cerca del intelectual de la cultura posterior europea, que de los maestros efectivamente desvinculados, de las universidades de la Edad Media.

La modernidad: humanismo-Renacimiento

La aparición en el siglo XV europeo de aquellas transformaciones histórico-culturales y de aquella conciencia intelectual ahora mismo consideradas, llevan a M, diría sobre todo en un segundo momento, a unir bajo la sola etiqueta de modernidad («la actividad de la ciencia consiste en embotellar y etiquetar») esos dos movimientos que la historiografía tradicional considera separadamente: humanismo y Renacimiento.

Descartada de plano la tesis que identifica el primero con los *studia humanitatis* —ese humanismo arqueológico y gramatical a que algunos se empeñan en reducir un movimiento de tan extraordinaria vitalidad— reservando para el segundo el «espíritu naturalista» que da paso a la ciencia moderna, me parece discernir en este particular aspecto de la obra de M un proceso que va de la sospecha a la convicción y en el que, partiendo de algunas concesiones a la concepción dicotómica siglo XV-humanismo-prerrenacimiento/siglo XVI-Renacimiento, acaba imponiéndose una visión unitaria bifronte, aunque los dos frentes no tengan nada que ver con los conceptos humanismo y Renacimiento como realidades diferenciadas. Según ello:

1) el siglo XV (como mínimo a partir de la segunda década) y el siglo XVI quedan unidos bajo el común denominador de un único proceso ascendente —de una «crisis expansiva»— que denominamos Renacimiento, cuyo origen cabe colocar en Italia,



pero que se desarrolla con igual o mayor intensidad en los restantes países de Europa a causa de la existencia de aquel sustrato económico-social-mental que faculta y potencia este mismo desarrollo;

2) si por prerrenacimiento entendemos la presencia de indicios aislados de una transformación de mentalidad, habría que emplazarlo en el siglo XIV, durante el cual M encuentra abundantes testimonios del germinar de una nueva conciencia; la aparición de la figura del humanista en los términos antedichos, así como de voces tan significativas como «moderno» o «ingeniero», se hallan documentados en este siglo;

3) el cultivo de las materias filológicas, literarias y artísticas no constituye el factor principal y tanto menos exclusivo del humanismo, ni cabe reducir el humanismo a este solo aspecto de la actividad humana en el Renacimiento;

4) el estudio de las humanidades es uno de los componentes de la múltiple actividad desplegada por el hombre del Renacimiento con vistas, no a «restaurar» la antigüedad ni a reproducir miméticamente los modelos clásicos, sino a desarrollar aquel conocimiento racional de la naturaleza con el que aspira a dominar el mundo y a transformarlo;

5) existe, eso sí, a lo largo de todo el período que llamamos Renacimiento, un *humanismo inmovilizante* (que mejor sería llamar una actitud), que queda definido en base a su relación pasiva con la antigüedad, y un *humanismo innovador*, que con expresión feliz M denomina «humanismo hacia adelante», consciente de vivir una época nueva, y que entiende la antigüedad como término de comparación y de emulación, cuando no lo reduce a simple recurso estratégico para ocultar con la autoridad de los clásicos, la audacia y la novedad de sus propias intuiciones e ideas;

6) pertenece al primero el humanismo escolar, arqueológico, gramatical, retórico y a menudo petrarquista, protagonizado por vulgares profesores de gramática y mediocres o banales poetas, que se colocan ante la antigüedad en actitud reverente y mimética. Frente a estos adoradores incondicionales del pasado, existe el humanista «a la altura de las circunstancias» (humanistas profesionales, juristas, literatos o pensadores de cualquier sector cultural), capaz de concebir ideas nuevas e, inversamente a lo que es opinión frecuente, de articular el pensamiento en sistema filosófico.

Remodelando antiguos conceptos y descartando y elaborando otros, M ofrece una nueva visión articulada del Renacimiento, que tal vez pueda esquematizarse del modo siguiente:

1) El Renacimiento es el concepto de una estructura histórica —que en cuanto tal no se halla puro en ninguna parte— que puede definirse como crisis expansiva, en cuanto corresponde a un proceso de transformaciones positivas en la línea ascendente del progreso concebida por la cultura de Occidente;

2) el concepto de *crisis* excluye aquel otro unánimemente aceptado de *ruptura* (Chabod, Garin, Hauser y aún el mismo Burckhardt), en cuanto las transformaciones se verifican sobre una base de continuidad ampliamente documentada por M mismo;

3) el concepto de continuidad comporta la visión de las transformaciones sobre un «telón de fondo» medieval, lo cual no significa medievalismo en el sentido de res-

tauración de la Edad Media, sino de renovaciones *a partir de*, o, lo que es lo mismo, evolución y desarrollo orgánico de formas que se adaptan progresivamente al medio ambiente, esto es, a las nuevas necesidades y circunstancias históricas. Resultan sumamente sugestivas al respecto la transformación «orgánica» ilustrada por M que va sufriendo en esta época la *ratio* escolástica en su camino hacia la *raison* cartesiana, la magia, en forma empírica de conocimiento (de la bruja a la hechicera), el símbolo, en un cuadro de realidades objetivas, o el concepto de Imperio medieval, en Imperio Moderno, en respuesta a las nuevas solicitudes jurídico-políticas impuestas por las necesidades prácticas del descubrimiento de América y la conquista;

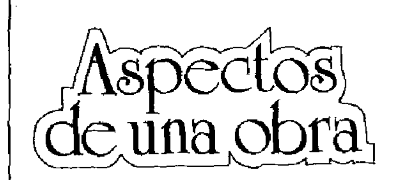
4) algunas manifestaciones que suelen considerarse como radicales novedades del Renacimiento, arrancan, pues, de conceptos procedentes del pasado que, incentivados por una nueva visión del mundo, se abren a concepciones y formulaciones inéditas; así, por ejemplo, la «cortesía como saber», procedente de la sociedad jerárquica medieval, reelaborada en el modelo por excelencia de vida y comportamiento renacentista plasmado en *Il Cortegiano*, o la distinción escolástico-tomista entre naturaleza y gracia, que predispone a la autonomía de la primera y al consecuente proceso de secularización, o la transformación de la doctrina subjetiva del amor divino en la visión secularizada de lo que se ha dado en llamar «amor extático», que tanto cunde en esa época;

5) justamente porque se insertan en un proceso en marcha y no se imponen como modelo o canon a seguir, aparece a los ojos de M mucho más fructífero que el tan encomiado neoplatonismo con que frecuentemente se ha querido explicar el Renacimiento, el aristotelismo escolástico cultivado en la escuela averroísta de Padua, o la «segunda escolástica» o escolástica renacentista española, o el grupo nominalista de París, con su crítica a la física aristotélica, o incluso el franciscanismo, en cuanto fomentan el interés por el mundo, el concepto de naturaleza plural y autónoma, y favorecen la expansión del proceso de secularización y la aparición del espíritu de tolerancia;

6) por toda una serie de circunstancias que he tratado de sintetizar en estas páginas, el hombre del Renacimiento descubre el carácter inmanente, dinámico y acumulativamente progresivo (en el doble sentido de la cualidad y la aceleración) de la historia, aún dejando intacto el concepto tradicional de la permanencia de la naturaleza humana, el cual, junto con la intuición mecánica de la Naturaleza, le consiente concebir al ser humano como mecanismo, manejando los resortes con los cuales es posible forjar la historia del presente y del futuro;

7) la conciencia que tiene el hombre del Renacimiento de vivir una época histórica superior a otras y de ser un «enano en hombros de gigantes» (según un tópico medieval que recuperan los intelectuales del siglo XVIII), hace que se coloque en a la querella de los antiguos y los modernos a favor de estos últimos y que se considere a sí mismo «moderno» en cuanto, en la escala del progreso, se halla emplazado un peldaño más arriba con respecto a épocas anteriores y a la antigüedad misma;

8) el retorno a la antigüedad y la imitación de los antiguos sirvieron de confrontación, diálogo y acicate, para buscar y alcanzar lo nuevo, puesto que, aún en el restringido



ámbito de las artes, en el que el principio de imitación rige con particular vigor, prevalece, por lo menos en aquellos individuos a la altura de los tiempos (Leonardo da Vinci o Benvenuto Cellini, pongo por caso), el principio de imitación de la naturaleza, en el que se han distinguido particularmente los antiguos sin menoscabo de ser superados por los hombres del presente y éstos, a su vez, por los del futuro;

9) inversamente a lo que de ordinario se ha venido afirmando acerca de la trascendencia del mito de la antigüedad en la cultura renacentista, la incapacidad estrictamente imitativa que se registra en diversos sectores de la actividad humana (desde el arte a la política, o a la literatura, aún dentro del mismo petrarquismo) señala lo que hay de auténticamente nuevo en ellas, mientras que allí donde se registra una efectiva y obediente sumisión a los modelos, se observa el fortalecimiento de la tradición con la consiguiente acción de freno a las innovaciones;

10) la función del mito de la antigüedad así concebida lleva a M a minimizar radicalmente, y diría osadamente, el papel desempeñado por Italia en el crecimiento y exportación del Renacimiento. El peso que tuvo efectivamente el mundo clásico en el Renacimiento italiano sofocó el desarrollo de aquella *forma mentis* de progreso que caracteriza a otros países europeos, la cual permitió dar pleno desenvolvimiento al sistema de creencias derivado de aquella secularización y racionalización de base, nacidas efectivamente en Italia;

11) por eso mismo, M considera que hay que buscar las sugerencias e incentivos innovadores en aquella parte de Italia donde enraizó poco el mito de los antiguos (Venecia) y que por esta misma razón adoptó formas nuevas que en Europa interesaron mucho más que el principio de la *renovatio Romae.* El interés que suscitó el gobierno mixto de Venecia, o el que despertó la pintura veneciana en España, abierta al futuro barroco, son pruebas de ello;

12) dicha concepción radicalmente modificada de la función del italianismo en el Renacimiento europeo sugiere al mismo tiempo la revisión de lo que se entiende por Renacimiento italiano y la búsqueda de un «auténtico» espíritu renacentista más allá de la máscara de clasicismo con el que la historiografía por lo común lo ha identificado, mostrando una discrepancia entre cultura comunal y cultura humanista italianas. Se observará entonces la afinidad y raíz común de ambas culturas y aparecerá con todo su vigor no sólo la idea de progreso, patente en los sectores más avanzados de la Italia renacentista, sino la función activa y orientada a un fin del estudio de las humanas letras en aquel «logro del hombre», estudiado en España por Francisco Rico, y cuyos resultados M suscribe plenamente;

13) el descubrimiento y el entusiasmo por la antigüedad (quizá más vivo y vivido en la Edad Media), presentes, con todo, aún en los mayores exponentes del Renacimiento europeo, deben pues entenderse como feliz concomitancia de antiguos y modernos en los criterios de estimación del hombre, de la vida humana y del sentido de la humanidad en la marcha hacia adelante de la historia. Las nuevas intuiciones y las innovaciones del europeo moderno hallaron en el mundo clásico su corroboración y el sostén de su «autoridad», que sirvió para apuntalar el propio sistema de creencias, facilitando su raigambre en las conciencias y su divulgación. La idea de pro-

greso, que M coloca como centro irradiador del espíritu y cultura renacentistas, halla su correspondencia en el mundo de los antiguos, y con ella, la confirmación y la «legitimación» de una mentalidad nueva;

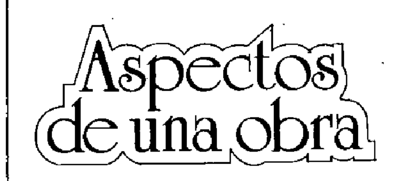
14) en cuanto proceso inserto en la cadena de la historia de Europa, el Renacimiento se revela punto de partida determinante de las sucesivas modificaciones que se acumulan a lo largo del proceso que atraviesa nuestros días y, en particular modo, del pensamiento ilustrado: el protagonismo histórico-cultural ejercido por la burguesía; el individualismo; la valorización de la vida y la felicidad terrena; la exaltación de la capacidad intelectiva del hombre y de su espíritu inventor; la actitud crítica e independiente del sabio renacentista, precursor del *philosophe* dieciochesco y del intelectual hodierno; la importancia atribuida a la acción formativa del viaje y a la educación en general, fundamento de la filosofía progresiva de Occidente; el relieve atribuido a las causas segundas, que cimentan la visión de una Naturaleza autónoma e inmanente y anuncian el principio de causalidad; el saber científico y el método experimental como formas privilegiadas de conocimiento; la idea de felicidad, ligada a la de utilidad y al principio informador de la utopía; el sentido valorativo del curso de las edades, base del optimismo antropológico del XVIII; el concepto de pluralismo y tolerancia como primer paso hacia la libertad de pensamiento y de conciencia; el Estado Moderno como ensayo balbuciente de un «poder limitado por el poder» en su camino hacia el Estado liberal y de derecho; el drama de la enajenación del individuo, ínsito en el desarrollo y progreso de nuestra sociedad; todas estas experiencias y vivencias, que pasan por Bodin, por Descartes, por Montesquieu, por Locke, por Hume o por Voltaire y llegan hasta nosotros, constituyen las grandes líneas de la civilización occidental, retomadas por M con gran maestría, cuyo punto de arranque se encuentra en esa «crisis expansiva», expresión feliz con la que M define el Renacimiento.

España no es diferente

El descubrimiento del Nuevo Mundo queda realzado en la obra de M como causa y efecto, o interrelación, de aquella actitud mental y situación social que posibilitan y vigorizan las manifestaciones sociales y culturales del Renacimiento.

Dada la trascendencia para la historia de Europa de este acontecimiento histórico, en cierto modo, el eje del movimiento renacentista europeo se desplaza de Italia a la Península Ibérica, no por su origen, como queda dicho, sino por su floración y plenitud de desarrollo.

No siendo el descubrimiento, ni cualquier otro hecho histórico, resultado del puro azar, es claro que existía en España un terreno particularmente idóneo para que en él fructificara la nueva visión económica, social y política que exigió la incorporación sistemática y racionalizada de las tierras descubiertas en el propio radio comercial y político. De haberse afrontado ese extraordinario suceso de la historia con mentalidad medieval, su trascendencia —recuerda M— no hubiera ido mucho más lejos de la que tuvieron los viajes de Marco Polo.



Con la sistematicidad, erudición y amplitud de miras que le son propias, M rastrea amplios sectores de la actividad y cultura española de la época para constatar que se dan en España, de manera incluso precoz, aquel mismo espíritu y dinamismo comercial que anima las restantes sociedades «capitalistas» de Europa, la expansión, inquietud y malestar social, el «trastorno» de los valores tradicionales que escandalizaba a los observadores de mentalidad conservadora, la exaltación de los placeres de la vida, el interés y curiosidad por lo nuevo, el espíritu crítico, el afán renovador y transformador, la conciencia de expansión y avance que va ligada a la idea-base de progreso, aquel «espíritu burgués», en suma, que forma la esencia misma del sentir colectivo renacentista y la premisa para que una sociedad, en una perspectiva abierta al futuro, se constituya en forjadora de sí misma.

Con ello, M echa abajo, creo que definitivamente, uno de esos arraigados lugares comunes que han pesado gravemente sobre la historia de España, no ciertamente por el deseo de levantar grandezas peninsulares (si hay un desmitificador de nuestra historia nacional, es él) sino por el solo deseo de dejar las cosas en su sitio y liberar el camino de la investigación histórica de esos entorpecimientos que la hacen girar inútilmente sobre sí misma, y que en este caso particular ha consistido en negar la esencia europeísta de la cultura española y subvalorar los brotes de modernidad y las aportaciones de España al espíritu de libertad y democratización que anima la historia europea, a causa del peso que han ejercido en la estimación de la historia de España las desviaciones que sufrió la evolución de nuestra sociedad (y no sólo la nuestra) a partir de la segunda mitad del siglo XVI, la reacción señorial y el régimen de represión e intolerancia del Estado, y la distorsión, y contorsión, de la cultura del barroco, que acabaron por penetrar en las conciencias, sumiéndolas en un lamentable conformismo.

Los ejemplos de modernidad en la España de los siglos XV y XVI aducidos por M son innumerables y no voy a repetirlos, pero en el variado cuadro que nos ofrece, destacan el dinamismo e iniciativa comercial, las aspiraciones democráticas que inspiran los hechos de Villalar, la penetración del espíritu reformador erasmista —puesta ya de manifiesto por la obra tan a menudo recordada de Bataillon—, que favoreció la conciencia de pluralidad y la idea de tolerancia, la presencia de individuos y grupos francamente discrepantes, y la modernidad del pensamiento político de Fernando el Católico, que representa una relevante aportación a la formación del Estado Moderno, verdadero monumento renacentista de la cultura de Europa.

La concepción mecanicista del Estado propia del Rey Católico, que anticipa la imagen del reloj maquiavélico, así como el planteamiento coherente y racionalizado relativo a los límites del poder y a la política a un tiempo de pluralidad y homogeneidad —con respecto a la uniformidad universalista y a la política de grupos y castas de la Edad Media, respectivamente—, la adaptación de los principios jurídico-políticos tradicionales a las nuevas necesidades del Imperio, irreducible a los estrechos moldes del Imperio cristiano medieval, hacen de la política de Fernando, contra toda banalización que considere algunos hechos (como la expulsión de los judíos) fuera de su contexto orgánico y «moderno», un modelo de coherencia y de programación, del que no puede prescindir ninguna historia del pensamiento político europeo.



La literatura: desde y hacia la historia social

Si la historia social puede utilizar con provecho la literatura por su valor documental de la vida y mentalidad del momento histórico en que se produce (independientemente de que el autor sea más o menos consciente o solidario de la sociedad que «pinta»), el estudio de la literatura y de la historia literaria no puede ignorar, a su vez, que el producto literario se da dentro de una forma de existencia histórica y que existen relaciones de interdependencia y condicionamiento entre literatura de ficción y vida real, cuyo desconocimiento compromete la comprensión correcta y global de la obra que se pretende conocer. La interdisciplinariedad que M aconseja en el estudio de la historia es, por las mismas razones, recomendable en el ámbito de las artes, en el cual la variedad y articulación de enfoques se revelan necesarias y, en cualquier caso, de incontrovertible fecundidad. M lo demuestra con creces en sus magistrales aportaciones al conocimiento de nuestra literatura renacentista y barroca, desde la perspectiva de la historia social, patentizando al tiempo las limitaciones y errores evaluativos en los que incurre el estudio literario enfocado exclusivamente desde el punto de vista psicológico o estrictamente estilístico.

Partiendo, pues, del presupuesto de que el autor es fruto de su tiempo, que la obra literaria refleja directa o indirectamente la sociedad en que se manifiesta y que el estilo es un modo de captar la realidad, M se aproxima a nuestra literatura con el intento, plenamente conseguido, de iluminar la raíz común que inspira las distintas obras nacidas de un mismo proceso histórico, más allá de su diversidad en géneros y temas. Con ello, muestra la inutilidad de una historia literaria encauzada por periodizaciones y clasificaciones por materias y escuelas que, las más veces, en lugar de ser resultado de aquel «embotellamiento y etiquetado» que presupone la comprensión e inteligibilidad de lo real, se reducen a fórmulas esclerotizadas dentro de las cuales encajonamos a viva fuerza, deformándola y aherrojándola, la realidad que nos proponemos conocer.

Contemplado desde el elevado punto de vista que exige la observación de los grandes cauces por los que discurre la producción literaria española de los siglos XV y XVI, el panorama de la literatura renacentista en España pone de manifiesto que:

1) El individualismo, la exaltación del Yo intelectivo, la duda y el relativismo inherentes a formas de conocimiento que se atienen al propio juicio, la apreciación de la libertad personal, así como de la interioridad e intimidad, constituyen el fondo común de la literatura profana y mística (desde la *Celestina* a Garcilaso, o San Juan de la Cruz), del que brota el uso generalizado de la primera persona, la utilización del diálogo, el protagonismo del Yo íntimo y cálido de Garcilaso o la tensión mística, no menos personal e interiorizada, de San Juan de la Cruz;

2) el factor utópico integrante de la sociedad del siglo XVI, en su doble versión de *utopía hacia adelante* y *utopía de evasión,* alimenta a un mismo tiempo el filón de lo natural-campestre, presente no sólo en la literatura pastoril, la insistencia en el mito de la Edad de Oro como reprobación de la realidad social contemporánea, y la crítica a la utopía evasiva de algunos sectores de la sociedad renacentista española, representada por la gran contrautopía cervantina del *Quijote* ;



3) la visión de una naturaleza autónoma regida por sus propias leyes (las del cálculo y la lucha competitiva), esencialmente dinámica, contradictoria y desprendida de todo orden global trascendente, inspira indistintamente la literatura celestinesca y la poesía secular de Garcilaso, la picaresca y el *Quijote;*

4) la estimación social del Yo, el basar en sí mismo la razón del puesto que uno ocupa en la sociedad, el afán de riqueza y la búsqueda del provecho y la felicidad como fuerzas que desencadenan la energía egoísta del individuo, alteran las relaciones interpersonales e interestamentales y despiertan el sentimiento de rencor por los privilegiados y la conciencia de la injusticia social del sistema, es el suelo común en el que germinan por igual la literatura celestinesca, la picaresca y otras producciones de nuestro renacimiento literario a los que ocasionalmente M hace explícita referencia.

Aparte de los caminos que abre a la investigación la aproximación sociológica de M a la literatura española renacentista, los resultados fehacientes por él conseguidos proponen, con respecto al período examinado, la revisión de algunos conceptos que afectan la metodología crítica y la periodización y clasificación en gran parte todavía vigentes en nuestra historiografía literaria:

1) La importancia atribuida a la influencia e imitación de formas culturales (o literarias) provenientes de «fuera» del propio ámbito histórico-cultural (en nuestro caso, al italianismo y al petrarquismo) debería ser drásticamente reducida en favor de la «predisposición» mental de la sociedad renacentista española, necesariamente autóctona, para recibir influencias o hacer suyos modelos foráneos;

2) la influencia o imitación interesan en cuanto potencian un proceso en acto, sin el cual los «imitadores» no tienen más valor que el de una secta libresca en la que «sólo se reconoce la más superficial y vana manifestación de las alteraciones acontecidas a la mentalidad de la época»;



Con los profesores Bertini, Bataillon y Jorga, en la presidencia del Congreso Internacional de Hispanistas. Burdeos, 1974

3) el Renacimiento literario español, por tanto, no está representado por el movimiento petrarquista, sino por aquellos autores que, insertos en la realidad del presente, buscaron formas inéditas que respondieran a una forma no menos inédita de captar el mundo y entenderlo, *a través de* la imitación de los clásicos, o sin ella;
4) la sustitución del concepto histórico de *época* o *período* por el de *proceso*, consiente contemplar la historia de la literatura en su efectivo fluir y considerar las «nuevas» formas como transformaciones orgánicas de formas preexistentes; M lo ilustra, en su bello libro sobre la *Celestina,* mostrando cómo el *exemplum* medieval se vuelve moralidad «moderna» en atención a la sensibilidad del público a que va destinado;
5) la continuidad del proceso que llamamos modernidad-Renacimiento desbarata la rígida periodización por siglos, en cuanto esta unidad histórica, en España, va desde al menos la segunda década del siglo XV hasta entrada la segunda mitad del siglo XVI;
6) dicha continuidad de un proceso en crescendo (en el sentido de progresivo afianzamiento de formas de vida y culturales, y de mentalidad) aconseja incorporar el siglo XV a la época de la modernidad (algunas historias de la literatura lo incluyen todavía en la Edad Media; otras, lo dejan en un incómodo capítulo aparte bajo el nombre de Prerrenacimiento o época de los Reyes Católicos) y sugiere la supresión de este término, que M llama sólo «perturbador», de «Siglo de Oro» de la literatura hispánica.

Loreto Busquets

Bibliografía

Antiguos y Modernos, *Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966.*
La oposición política bajo los Austrias, *Barcelona, Ariel, 1974.*
Utopía y contrautopía en el Quijote, *Santiago de Compostela, Pico Sacro, 1976.*
El mundo social de la Celestina, *Madrid, Gredos, 1981.*
Estudios de Historia del Pensamiento Español. *Serie segunda. La época del Renacimiento, vol. II, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.*
Las Comunidades de Castilla, *Madrid, Alianza Editorial, 1984.*
Estado moderno y mentalidad social. *2 vols., Madrid, Alianza Editorial, 1986.*
La literatura picaresca desde la historia social, *Madrid, Taurus, 1986.*



Una lógica del Barroco

No habrá nunca una puerta. Estás adentro
y el alcázar abarca el universo
y no tiene ni anverso ni reverso
ni externo muro ni secreto centro.

Borges: *Laberinto*

1

La palabra *barroco* ha dado, por los páramos de la Historia, unas vueltas que merecen la fama adquirida. Su historia es una historia de arcos vencidos y volutas, acorde con el estilo que evoca. Ahora bien ¿ha sido esta palabra, siempre, la misma palabra? Esta pregunta, que quizás abarque todo el campo semántico del lenguaje, sólo puede ser contestada por la Historia, es decir que se trata de una respuesta constantemente aplazada, un saber en estado de prórroga, que se abre hacia un futuro necesariamente imperfecto.

Como casi todo en este mundo, la palabra *barroco* tiene orígenes oscuros. Los etimólogos sospechan que su raíz es prerrománica y se hunde en alguna lengua ibérica, pero no la podemos categorizar hasta el latín filosófico medieval, en que designa, por razones de mnemotecnia, el cuarto modo de la segunda figura lógica, aquel silogismo que afirma en general lo que niega en particular (en sus premisas), arrojando una conclusión asimismo negativa.

En el siglo XIII, se registra su uso en Portugal, ya en el lenguaje corriente, sirviendo para designar, en femenino, tanto a cierta piedra granítica como a una perla irregular. Las especulaciones se orientan a considerar *barroca* una corrupción del latín *verruca* (verruga), producida en el África portuguesa e importada a Europa por vía lusa. En cualquier caso, el designar algo femenino, irregular y proliferante ya diseña un destino conceptual.

En Francia, la palabra aparece en 1531 como un tecnicismo de la joyería, en un documento donde se inventarian los bienes de Carlos V, entre ellos, alguna perla asimétrica. El vocablo desaparece durante la era barroca, en que, naturalmente, todas las categorías del tiempo operan sin considerarse extrañas a sí mismas. Con la revalorización de lo clásico, en el XVIII, adquiere un matiz francamente peyorativo. Si bien se lo asocia a lo precioso, también con lo feo, dada su irregularidad.

Si ya Montaigne se burlaba de los barrocos como aquellos que razonaban de modo inútilmente complicado, el siglo ilustrado vincula lo barroco con lo extravagante y lo chocante, lo que se aparta de los cánones clásicos. En principio, se considera barroca sólo

la arquitectura, que Quatremère de Quincy (en su *Encyclopédie Méthodique*, 1788) define como «estilo arquitectónico muy ornado y atormentado». Aquello anormal, que no responde a la generalidad y a la razón (medida) resulta el abusivo reino de lo individual.

Estas connotaciones rigen hasta la segunda mitad del XIX, tiempo wagneriano, *touffu* y decadentista, que empieza a mirar, a través del brumoso prisma romántico, con simpatía, hacia el siglo barroco, Bizancio y Alejandría. Es entonces cuando aparecen los primeros trabajos reinvindicativos del arte barroco (siempre a partir de la arquitectura), en Italia y Alemania, quedando como paradigma el libro de Heinrich Wölfflin. En Inglaterra, la primera obra de conjunto no se da hasta 1913 (es la de Martín Briggs).

En estos mundos hispánicos, Rubén Darío, quizá por obra de Verlaine, rescata a Góngora, el cual, en los años veinte, será retomado por Alfonso Reyes, Gerardo Diego y Dámaso Alonso.

Eugenio d'Ors, partiendo de Wölfflin, divulgará sus meditaciones sobre lo barroco como una morfología cultural ajena al tiempo, que tiene recurrencias en el alejandrinismo, en la Contrarreforma y en el *art nouveau.* Por sus huellas andarán, luego, los cubanos Alejo Carpentier y Severo Sarduy.

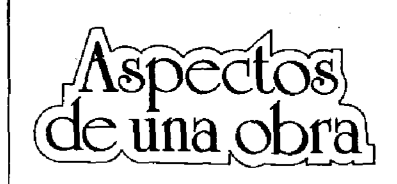
Paralelamente, sobre todo en Francia, y en plena tradición racionalista dieciochesca, barroco seguirá siendo un adjetivo desdeñoso. Sainte Beuve (en sus *Portraits Littéraires*, editados a partir de 1844) se refiere a los defectos que ejemplifican las alegorías de J. B. Rousseau y el primero de la lista es ser «barrocas». En el sentido de bizarro, inesperado, sorprendente, contrario a la expectativa, sin excluir lo ridículo, se matiza, ya en este siglo, en ejemplos de Huysmans, Anatole France, Romain Rolland, Julien Green, etc.

La connotación despectiva del barroco hasta comienzos de nuestro siglo implica la no declarada afirmación valorativa del clasicismo. El barroco aparece como su degradación, su deformación o su degeneración. El barroco es fúnebre, se trata de un final. El mismo Borges, en cuya insistente metaforización aparecen los ejemplos del barroco español (Gracián, Quevedo, Góngora, en cierto modo Cervantes) define al barroco como el arte que anuncia su propia extenuación agonizante.

El barroco es despreciable porque, en oposición al clasicismo, carece de modelos; proclama, sin teorizar, una libertad proliferante y anárquica que lleva a la disolución de las formas. En términos clasicistas: a la fealdad. Y es despreciable, también, porque es meridional y, en cierta óptica «civilizadora» lo bueno viene del norte, del frío, de la cabeza, de las tierras elevadas donde prosperan los dioses guerreros, aristocráticos, masculinos. El muelle sur donde se instalan los santuarios barrocos (Baviera, Viena, Nápoles, Portugal, Andalucía) es el reino de la voluptuosidad ociosa, del lirismo inútil, del sensualismo improductivo, de las diosas maternas y disolventes, de la mediterraneidad.

El sur es el pecado, en tanto el norte es la virtud (cualidad del *vir*, del varón). Es cierto que el muelle pecado suele divertir más que la esforzada virtud, pero también lo es que la civilizaciones más sólidas son hijas de la penuria y el trabajo. Ya en 1520 aparecen peligrosos signos de impureza y, hacia 1580, todo está perdido.

Podemos hablar, entonces, de un espacio o actividad barrocos, no de una escuela. Sin modelos reconocibles, claros y distintos, sin teorías autorizadoras, los barrocos sirven al genio del capricho, palabra que, por derivar de *capro*, de macho cabrío, está invocan-



do, con su danza de pezuñas, al dios del saber embriagado y en trance: Dionisos. Baco no elude lo ridículo y se ríe, estentóreo, cuando algo le gusta, cuando, por el gusto y el sabor, halla la verdad inmediata.

En las consideraciones «científicas» del barroco aparecen dos líneas. Una es la morfológica, otra es la histórica. La primera entiende que el barroco es una estructura intemporal, una de las morfologías estructurantes del tiempo, que se repite e insiste cada tantos años o siglos. Hay así un barroco precolombino americano, como lo hay alejandrino o napolitano.

La segunda prefiere entender el barroco como un complejo histórico, como un fenómeno que responde, expresa y constituye a una época, signada por una cantidad de factores históricos. Ya Benedetto Croce *(Storia dell'età barocca in Italia: pensiero, poesia, letteratura, vita morale,* 1929) identifica con el adjetivo «barroco» no un estilo ni un sistema o familia de formas, sino una época, con todos sus niveles y aspectos.

En este campo se inscriben los trabajos de José Antonio Maravall sobre el barroco, aunque la adopción del término no sea inicial en sus textos, sino de manera episódica. Pero lo importante del tema es que abre, cierra y, en cierto orden, estructura su producción de historiador. En efecto, el siglo XVII, el siglo de la primera gran crisis de la modernidad, en que ésta toca sus límites y diseña el campo de lo *transmoderno,* es el tema conductor que inaugura y clausura el corpus maravalliano, que se construye entre la *Teoría del Estado en España en el siglo XVII* (1944) y *La novela picaresca desde la historia social* (1986), pasando por *Velázquez y el espíritu de la modernidad* (1960), *Utopía y contrautopía en el Quijote* (1976), el tercer tomo con redacción definitiva de sus *Estudios de historia del pensamiento español* (1984), *Estado moderno y mentalidad social* (1972), *La oposición política bajo los Austrias* (1972), *La cultura del barroco* (1975) y *Poder, honor y élites en el XVII* (1979).

Esta armoniosa insistencia en una personalidad tan poco barroca (al menos, en un primer acercamiento) puede explicarse si se aceptan como inquietud fundamental de nuestro historiador los *décalages,* aciertos y penurias de la modernidad en la historia de España, a partir de un radical «España no es diferente» y la interpretación de los eventos históricos españoles como adscriptos al universo histórico de Occidente. En este paisaje, el XVII implica el definitivo distanciamiento de España respecto a los grandes acontecimientos de la moderna historia europea: el retroceso en el proceso de consolidación del Estado profano y absoluto, el retorno del estamentalismo y el patrimonialismo, la sumisión de la Corona al Papado, la debilitación de las fuerzas burguesas, la ausencia de una revolución democrática en forma de trauma (modelo anglofrancés), la dispersión regional, las tardías guerras de religión.

En estas páginas intento conciliar el análisis morfológico y conceptual de lo barroco con la descripción maravalliana de la edad barroca española, de modo que una búsqueda ilumine y se enriquezca con la otra. La comparación y el símil estructurales entre épocas diversas no implica la negación de la historia, inmovilizada por las reiteraciones de unos estereotipos inamovibles y ajenos a la acción del tiempo. Tampoco el buscar fechas y lugares para la situación de una forma histórica desluce la pureza de la forma hallada. Se

trata de contar una historia que no sea amorfa y de razonar unas formas que no resulten ahistóricas.

2

Podríamos intentar una definición de lo barroco a partir de la genial intuición de Wölfflin: lo pintoresco, la apariencia que carece de esencia *(Erscheinung ohne Wesen).* Wölfflin trabaja en la espacialidad barroca, centrándose en la arquitectura y, desde allí, considerando algunos aspectos del diseño y de la pintura. El barroco es el arte de parecer lo que no se es, a partir de un ser esencial que no existe, ha sido escamoteado o permanece oculto por su carácter de sagrado, misterioso o prohibido. En la arquitectura, ello es visible en la desaparición de programas y tipologías claros, en el predominio de la decoración sobre la estructura (cuando estamos percibiendo el objeto), la disimulación de los elementos sustentadores, la imitación del movimiento por medio del diseño en un mundo de elementos inmóviles.

Arte del devenir y no del ser, de las formas cambiantes y la metamorfosis pero no de la perfección, del flujo, el reflujo y el movimiento, el barroco es pintoresco porque, al igual que la pintura, finge ser lo que no es, engaña al ojo simulando honduras en la chatura del lienzo: trampea al ojo con sus minuciosos trampantojos. En lugar de alcanzar su medida exacta, la masa crece de manera proliferante hacia lo insondable, lo infinito; por lo mismo: hacia lo oscuro y lo profundo, es decir, lo que carece de fondo. Es un arte de la asimetría, montado sobre un eje oblicuo que, en lugar de ordenar el campo de objetos que estructura, se dirige al espectador para incluirlo en el mismo, que carece de confines. Somos la fauna de la selva barroca, somos los habitantes de la gruta grotesca barroca.

El barroco no busca aplacar, sino exaltar, no aquietar las tensiones en el equilibrio, sino conservarlas crispadas. Por eso subraya luces y sombras, huyendo de todo punto de reposo y jugando a mimar el movimiento continuo en el espacio, en principio, infinito (así recorta la estructura barroca el mejicano Jorge Alberto Manrique). Este temblor devora todo color local, pues el infinito es uno solo y en él desaparecen la línea y el contorno, por pérdida de importancia en el todo.

Se trata de recalcar la sensación de lo instantáneo, ya que el movimiento está compuesto de momentos fugaces, y de desechar toda tentación de plenitud, por imposible (un espacio infinito es incolmable) y de perfección, por indeseable (lo perfecto es impertinente en el infinito). En este mundo móvil y desmesurado todo es insatisfactorio e inestable, y lo ínfimo de la joya labrada con el auxilio de una lente de aumento es compatible con las construcciones gigantescas y aún titánicas. Los arquitectos churriguerescos construyen en la Nueva España a escala azteca.

Lo antedicho puede explicar la preferencia del barroco por las materias blandas, esponjosas, porosas. La piedra del travertino permite labrados curvos y leves, curvaturas hacia afuera (expresivas en tanto que exprimen lo interior y lo extrañan hacia el infinito externo) que luego se retuercen sobre sí mismas. El encuadramiento se desintegra del contenido y el espacio interior se pone entre paréntesis. El cuerpo barroco abunda en



desnudeces rechonchas, avolutadas, fáciles de apretar, lo mismo que la vestimenta recurre a terciopelos, armiños y plumajerías. El lenguaje de los escritores barrocos elude la mención directa, como si el referente (la «cosa» pero tomada con sumo cuidado) debiera, también, ser vestido (y aun travestido) con materias muelles y densas.

La articulación de los espacios barrocos no intenta ser una integración. Son espacios desmontables, que se agregan unos a otros o se despiezan sin que sufra el conjunto, ya que es infinito. Son espacios seguidos de otros espacios, desde los cuales se los contempla como el espectáculo desde el patio de butacas, pero que, es, a su vez, escenario de otro patio de butacas y así hasta el infinito. La teatralidad del barroco proviene de este teatro del mundo, que carece de entradas y salidas y en el cual todo proscenio es platea y viceversa. El actor está disfrazado y juega su papel, pero el espectador también.

Otros incisos de la retórica barroca refuerzan esta representación del movimiento en el infinito: el óvalo que sugiere la acción de la polea, la bóveda de cañón que enfrenta la inmovilidad del techo plano, la proliferación de detalles minuciosamente resueltos pero que se pierden en el hormigueo del conjunto, huida hacia la altura y despegue del suelo por medio de las verticales: rechazo del tectonismo, del arraigo en la tierra, de la sujetación.

En la pompa barroca hay, evidentemente, un elemento festivo o litúrgico. Es como si el arte sólo se ocupara de los días fastos, de las celebraciones. Nada cotidiano ni rutinario puede mencionarse razonablemente con un dispositivo barroco. Pero el humor de la época es todo lo contrario que feliz: es pesimista, melancólico, sombrío. Tal vez la fiesta barroca sea un paliativo a tanta desdicha histórica de fondo, o la ceremonia fúnebre de la modernidad en crisis.

En las construcciones barrocas, señala Wölffin, la extremada formalización de los exteriores, el abuso decorativo de las fachadas y lo intrincado del ornato disimulador contrastan con la diáfana libertad de los interiores, lo cual se corresponde, como veremos, con el mundo filosófico de la libertad barroca: una libertad interior, privada, individual.

Ambas coordenadas parecen encontrarse en la puesta en escena de la libertad salvaje y en la ficción escenográfica de la selva y la gruta que construye el jardín barroco. Encerrado por la espesura mineral del edificio, se erige en paradójico monumento a la naturaleza, en *trompe l'oeil* del espectador descuidado, que puede tomar la escenografía del bosque por el bosque mismo. Son jardines cerrados, que suelen llamarse, por esto, justamente, «salones». A su vez, volviendo a jugar con los espacios infinitamente sucesivos, el jardín prisionero encierra a otro jardín, el *giardino segreto*, con sus plantas medicinales y ponzoñosas. En ellos abundan los laberintos de verdura, de los que no se sale sin auxilio externo, y las fuentes con masas de agua que juegan a ordenarse conforme los caprichos del viento y la gravedad. La piedra engaña con sus chorros labrados y el agua engaña también, simulando la construcción de efímeros y cristalinos edificios.

3

El paso del clasicismo al barroco, asegura Sarduy, tiene como modelo una transformación de la imagen astronómica del universo y, si se quiere, implica una modificación de



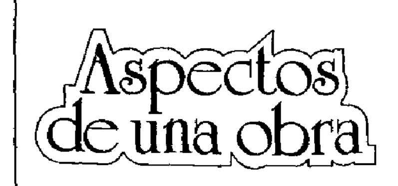
la cosmología que va de una época a la otra. El cambio formal que le da base es el paso del círculo de Galileo a la elipse de Kepler. Lo inmóvil se echa a andar y el óvalo es la cifra de ese movimiento, o su simulacro. Es como si el elemento paterno, sujetador, inmovilizador, lo que sirve de eje y de centro, desapareciera o perdiese virtualidad, quedando el sistema con todas las piezas en libertad. La madre abre la puerta del patio donde se juega y al barbado Dios de las religiones paternas sucede la Inmaculada de Murillo, con su mirada de preocupación que busca los ausentes indicios paternos en el cielo sin fronteras, la cintura voluptuosamente quebrada y el pie desnudo sobre una nube que, obviamente, desafía toda verosimilitud física.

Si el clasicismo sostiene el culto a la unidad y la norma, el barroco proclama el reino de lo anormal, lo múltiple, lo extravagante (lo que vaga por fuera) y opone, a la objetividad de la ley, el arbitrio del individuo. Las conciencias dejan de girar en torno a la verdad que sujeta y empiezan a errar en torno al hueco que ha dejado su ausencia. La duplicidad de centros de la elipse equivale a la falta de centro, a la desjerarquización del centro único, pues sólo él puede ser auténticamente central. El centro se ha enceguecido, o ha muerto, o quien lo habitaba ha desaparecido, sumiendo el punto de imputación de la luz en la tiniebla nocturna. El pensamiento se entrega a lo descentrado, a lo infinito, a lo que no tiene bordes ni espesores determinados. El abismo celestial que aterroriza a Pascal, el cálculo infinitesimal de Leibniz. Cae el dominio de lo discreto —el lenguaje— cuando las matemáticas crean una simbólica no lingüística, al tiempo que la música se aparta del motete —glosa musical de la palabra revelada— para instaurar el reino de la sonata, la *musica per suonare*, el sonido puro que no dice nada y lo significa todo inmediatamente.

El barroco se da en plena restauración de la ciudad capital, la ciudad que equivale a la cabeza del cuerpo, símbolo del poder de la monarquía absoluta. Desde Roma, la capitalidad estaba ausente de Europa. La dispersión feudal llevó al hombre al campo y a los monasterios. Luego, la Baja Edad Media y el Renacimiento avivaron las cortes y los puertos de provincia. El centralismo cesáreo de la monarquía absoluta emprende la recapitalización de las naciones. Pero la ciudad que centra los reinos es, a su vez, una ciudad descentrada. No se la construye sobre una planta circular, radial, confinada, como la ciudad renacentista, sino como una ciudad abierta, de trama creciente y proliferante, de centros varios que tejen tensiones.

Si se considera el campo barroco en tanto tejido semántico, se observa el mismo fenómeno: hay un significante elidido, para siempre ilegible, un naipe destruido cuyo valor ignoramos y que ha de sustituirse por un comodín, una parodia o pacotilla de figura. En su lugar se forja una cadena infinita de significantes sustitutos y se monta una doble escena en que no podemos distinguir claramente lo principal y lo vicario. De nuevo: el proscenio es platea y viceversa. He aquí por qué nos interesa el barroco a esta altura, también transmoderna y finisecular, de nuestros almanaques. Y también de allí por qué sentimos sus categorías como recaídas históricas, ya que el pasado es una elección y todo historiador elige su pasado al detenerse en ciertos temas y pasar de largo junto a otros.

Acierta d'Ors cuando, en lugar de considerar la obediencia al tópico de que el barroco es al clasicismo lo que la deformación al modelo, propone el par como dúo de opuestos. El barroco, «todo música y pasión, gran agitador de las formas que emprenden el vuelo»,



se opone al clasicismo, «todo economía y razón, estilo de las formas que pesan». Aceptando una tipificación sexual también binaria, el barroco sería femenino, en tanto leve, inestable, contorsionante y móvil. La mujer es el animal espectacular, lujoso, enfático y excesivo. Es la libertad pero también el desorden. El campo de objetos se feminiza y se afemina cuando quitamos el falo, el eje, la columna, el elemento sujetador y centralizador.

Por su teatralidad y por la naturalización de lo sobrenatural como espectáculo (Dios y los dioses son primeros actores de la farándula barroca) el barroco es el arte de la Contrarreforma católica, del jesuitismo y del luteranismo. En cambio, en lo clásico alienta la religiosidad enteca y rigurosa del calvinismo. A su vez, un sutil panteísmo impregna lo imaginario barroco, en que espíritu y naturaleza se identifican y confunden. Estructuralmente, puede decirse que el barroco se construye como una fuga, orientándose hacia el punto de atracción, que es exterior al sistema, en tanto el clasicismo es contrapuntístico, pues se organiza como un sistema cerrado cuyos componentes se orientan hacia un centro (elemento necesariamente interior). Por paradoja, el clasicismo, que exalta los valores celestiales, es grave y se arraiga en la tierra, en tanto el barroco, que exalta los valores telúricos de la Madre Naturaleza, es leve. La carencia, como siempre, se hace valor dominante.

Hay, por fin, una diferencia epistemológica entre ambos espacios. Lo clásico es visual, establece la distancia del buen mirar, el intervalo apolíneo entre objeto y mirada. El barroco, por el contrario, tiene su modelo operativo en la matriz, en el lugar de la inclusión. Apolo nos adiestra a ser padres, a destacarnos, a separarnos, a dirigir. Dionisos nos retorna a la dulce, blanda y carcelaria certeza del útero, que nos incluye en su caricia consoladora ante el vértigo del infinito. Como un niño regalón, el artista barroco es caprichoso, exalta narcisísticamente su propio carácter hasta la caricatura. Es licencioso e indecoroso como el Carnaval, la vacación, la fiesta. Es la celebración del retorno al Placer de los placeres, el perdido mundo de la unidad materno-filial.

4

Un rápido examen de arbitrarios y egregios ejemplos del arte barroco tal vez sirva para constatar los señalados incisos de discontinuidad, descentramiento y teatralidad infinita.

La pintura de Velázquez, tan frecuentada por Maravall, por carecer de una afición visible al vocabulario barroco, ilustra más hondamente que otras lo que venimos diciendo. En *Las Meninas* cabe observar la agudísima elisión del centro: el cuadro «representa» el taller del pintor, en que éste aborda la realización de un cuadro cuyo asunto jamás conoceremos ¿Está pintando a los reyes que se reflejan en el espejo fondal? ¿Está pintando cualquier otra cosa? ¿No está pintando nada, ya que viste ropas inapropiadas a su oficio (hábito de caballero de Santiago)? A partir de este hueco «central», los componentes pueden desmontarse. Podemos dejar al pintor solo, separar el grupo de la Infanta con sus damas y bufones, al par de conversadores, al enigmático caballero que sostiene la cortina.

En *Las Hilanderas* cabe señalar el efecto de teatralidad infinita. Hay un espacio delantero en que están las trabajadoras, hay una suerte de proscenio donde se instalan las damas «nobles» y, al fondo, hay la escena del tapiz que representa la fábula de Aracné, en cuyo fondo, a su vez, está el cielo que funge de infinito, de cuarta escena enfilada ¿No constituimos nosotros la platea del primer proscenio y, detrás de nosotros, no hay unos espectadores que nos constituyen, al tiempo, en proscenio y actores de una escena indeliberada? Las tres (o cuatro) escenas son autónomas y admiten un despiece. Lo mismo ocurre con *Las Lanzas.* Si, en lugar del lejano paisaje, ponemos una muralla u otro paisaje alternativo, la escena del primer plano queda intacta. No depende del fondo, ni éste de aquélla.

Estructuralmente, lo mismo ocurre en el *Quijote.* Si admitimos que su protagonista es el hidalgo-caballero don Alonso, vemos que su oquedad está construida por Cervantes a partir de la elisión de sus componentes básicos. No conocemos su apellido, su filiación, sus datos genéticos ¿Quiénes son sus padres, quién su pareja? ¿Existe o no alguna dama o señora más o menos vulgar a la que el personaje rebautiza como Dulcinea? ¿Está loco, simula estarlo, hay una información ambigua en el discurso que no permite decidirse por un estado netamente psiquiátrico? La novela se construye como historia de alguien que no sabemos ni sabremos nunca quién es.

Medio siglo más tarde, Gracián repite el truco en *El Criticón.* Es sabido que el arranque anecdótico del libro es el naufragio del sabio Critilo en una isla solitaria, que el texto define como el centro de la carrera del Sol (isla inexistente: centro inexistente). En ella habita un personaje sin nombre ni lenguaje ni historia, al cual Critilo sujeta filialmente enseñándole a hablar y nombrándolo Andrenio. Ha sido criado por unas fieras, su génesis permanecerá elidida como la de Don Quijote, de él sólo sabemos que, oscuramente, tuvo noción de no ser un animal como aquellos que lo rodearon y alimentaron en su niñez. Como Robinson, Critilo es capaz de refundar la cultura en plena naturaleza, evitando, por medio del artificio, su perversión. Como Tarzán, Andrenio conoce su diferencia respecto a los animales, aunque carezca, al comienzo, de semejantes.

Simétricamente, el Dios de Gracián, como el de Pascal, es una infinita ausencia. El mundo es un teatro al cual maestro y discípulo se asoman como desde una ventana de palco. Su creador o escenógrafo, su «divino arquitecto», su «artífice supremo» es Dios, «Criador tan manifiesto en sus criaturas y tan escondido en sí». Su cifra es el Sol, infinito en su perfección y hermosura, que centra el mundo. Bien, pero ¿qué centro es el centro infinito, que recuerda, otra vez, la esfera de Pascal, con centro en cualquier parte (o sea: en ninguna) y periferia en todas?

En torno a esta Gran Ausencia, la naturaleza (no la revelación, cuidado: es el mismo recurso de Calderón para el salvaje Segismundo de *La vida de sueño:* cuidado con los momentos de «descuido» de estos maestros de la Contrarreforma), la naturaleza decimos, es la escuela de mudanzas y desengaños, el mundo lunar y lunático (materno y alocado) en que el hombre aprende sus lecciones acerca de lo efímero, transitorio y marcesible de su inconstante condición. En este paisaje, el hombre busca su lugar, creyendo tenerlo dispuesto y disponible, creyéndose merecedor de él, para hallar que todo es «un extraño



concierto, compuesto de oposiciones», que «se compone de contrarios y se concierta de desconciertos». Todo se mueve en torno a un centro vacío.

No hace falta sufrir demasiado para concluir que Gracián nos propone un discurso ocultista, a partir de su pascaliano *Deus absconditus:* «... está tan oculto este Dios, que es conocido y no visto, escondido y manifiesto, tan lejos y tan cerca» *(Criticón,* I, 3). Las citas de Filón Hebreo, Pitágoras y Trismegisto corroboran este sesgo gracianesco, que se completa con una oblicua nota de panteísmo: divina es la creación y no ese Dios supuesto que se oculta como si no existiera.

El autorretrato de Critilo («no te diré quién soy, sino quién era. Dicen que nací en el mar, y lo creo, según la inconstancia de mi fortuna») coincide con el paradigma antropológico del barroco que Maravall advierte en el Cristo velazqueño: un hombre que oculta su rostro con la sangre, el pelo y el sudor de sus angustias mortales, que está crucificado por unas tensiones contrarias sobre un fondo negro, acaso infinito, seguramente deshabitado.

De Góngora sabemos que es oscuro, pomposo y teatral. Lo saben hasta ciertos profesores de la materia. Los hay que se ocupan en «traducirlo» a prosa, llenando su resonante oquedad con la maciza presencia del referente. Aquí hallan un pato, allí un águila, más allá un río de la geografía española. Góngora resulta ser un fatigoso zoólogo cortesano, empeñado en que la gente que financia sus ediciones no entienda ni palote de sus elogios.

Toda lectura es válida. Propongo una barroca, en que se respete la elisión del referente que hace el discurso gongorino. Veamos:

¡Oh, tú, que, de venablos impedido
—muros de abeto, almenas de diamante—
bates los montes, que, de nieve armados
gigantes de cristal los teme el cielo...!

Si el ambiguo tú se «llena» con el duque de Béjar, ya la fastidiamos. Dejémoslo hueco, que hasta se puede *llenar* con el vocativo del lector, o sea, de la palabra que llega hasta Góngora con tres siglos de tardanza. Veamos, por ejemplo, a unos gigantes de cristal junto a muros de pino almenados de diamante, bajo un cielo temeroso (¿hay cosa más inasible, más poética, que un temor celestial?) Y ahora:

El neblí que, relámpago su pluma,
rayo su garra, su ignorado nido,
o la esconde el Olimpo o densa es nube
que pisa, cuando sube
tras la garza argentada, el pie de espuma.

Aquí hay un neblí y una garza, que dan razón a los de la zoología. Pero advirtamos que el pajarito de altanería tiene plumas de relámpagos y garras de rayos, como de espuma son los pies de la garza (que tal vez sea de plata). Es decir que, si elidimos el referente o lo admitimos oscuro y vacío, el significante queda en libertad de referir y así se construye el monstruo barroco ¿Acaso llamaríamos a un naturalista para que nos explique los tritones e hipogrifos que se duchan en una fuente de Bernini?

Aunque ociosos, no menos fatigados,
quejándose venían sobre el guante
los raudos torbellinos de Noruega.

Si todo esto es una costosa e insuficiente definición del halcón, Góngora resulta un pálido lexicógrafo. En cambio ¿cabe imaginar, fuera del lenguaje barroco, un raudo torbellino noruego al punto de quejarse sobre un guante?

Valdría la pena llevar estos esbozos al mundo de la música barroca, aunque hoy falte el aliento suficiente para hacerlo en esta página. Por ejemplo, las formas de la música instrumental que se prodigan en esa época: la fuga, la partita, la diferencia o mudanza o variación. Partir, despiezar, desmontar. O fugarse la melodía, perseguida por todas las voces de la partitura. O la mudanza, en la cual la melodía es mostrada y, a la vez, ocultada por la variación, como si fuera el dios oculto, o significante tachado, de los teólogos barrocos.

5

Ahora conviene examinar cómo, en la obra del historiador Maravall, la descripción de la sociedad barroca, en tanto estructura de relaciones entre las cuales se forma y actúa la mentalidad de la época, armoniza con las notas descriptivas de lo barroco que acaban de ser apuntadas. Como corolario, aparecerá la lógica que el historiador propone para pensarla. El pensamiento histórico es dialéctico: es el sujeto que piensa y es el objeto del sujeto que se piensa, que se objetiva y se vuelve a pensar, es un esquema helicoidal o espiralado en que la historia se hace y se dice a la vez que se hace, y así sucesivamente hacia la nunca cerrada apertura del futuro.

El fenómeno histórico que Maravall denomina barroco abarca unos tres cuartos del siglo XVII, más concretamente el período que corre entre 1605 y 1650.

En este tiempo, se advierte cómo la Corona pierde el carácter equilibrante y dinamizador que había adquirido al consolidarse en el apogeo y crecimiento de la modernidad, en el siglo XVI. Cae en manos de la nobleza territorial, que la instrumenta para sus propios fines inmovilistas, intentando sujetar la dispersión del régimen estamental de la sociedad, amenazado por la citada expansión del poder general y abstracto de la monarquía, en el Quinientos.

El centro, el fuste, el elemento aglutinador y vertebrante, se disuelve. He aquí el ocaso o moroso ocultamiento del Padre, en favor del viejo Reino de las Madres del medievo. Más: las clases nobiliarias elogian el ideal de la dorada mediocridad, el durar sin alteraciones, la aceptación inerte y acrítica del mundo, y lo proponen a las capas medias, carentes de impulso histórico y de ideología característica. Estas capas se convierten en el sostén pasivo e inercial del sistema, lo cual condiciona una vuelta al senequismo, con sus variantes barrocas, y un ataque al erasmismo y al tacitismo.

La nobleza invoca los ideales caballerescos y aristocráticos de otrora, pero su repetición anacrónica los parodiza en clave trivial, convirtiéndolos en espectáculo cortesano (Don Quijote en la corte de los Duques, los géneros teatrales del barroco, ante todo la



ópera de asunto ecuestre, el oratorio, la suite de danzas como fondo de la puesta en escena de la corte).

Esta vuelta atrás tiene dos salidas: en Inglaterra, la revolución burguesa, culminación violenta de las crisis de corto alcance, los motines, conspiraciones, algaradas estudiantiles, fantasma subversivo que cobra cuerpo con la experiencia republicana de Cronwell; en España, la burguesía pierde una partida que ha fallado de antemano. El temor y el desasosiego cunden, de todas maneras, alentados por la inestabilidad y el «mal» ejemplo inglés (degüello del rey, triunfo de la herejía) pero también por el miedo que infunde el reforzamiento represivo creciente del Estado.

En términos demográficos, el fenómeno que define al barroco es la creación de una vasta población excedente, a la cual la crisis económica quita lugar en el mercado de trabajo y que, de otra parte, carece ya de la protección paternalista que cubría al pobre en el sistema estamental del medievo. Se ha perdido la consideración religiosa de la pobreza, que se valoró, en los siglos medios, como algo socialmente funcional. Menudea la gente sin ubicación en la sociedad. Su quehacer es el vagabundeo, eventualmente la mendicidad y el vicio. Se crea la figura del sujeto sin lugar, impertinente al conjunto de la sociedad, ejemplo visible de un desacuerdo entre el hombre y el mundo, típico del barroco.

Producto característico de este crítico complejo es el *pícaro.* No parece casual que la obra maravalliana culmine con un estudio sobre la picaresca, que funciona como relectura, examen y balance de sus anteriores aproximaciones al barroco. El pícaro, figura marginal, es la mejor introducción a un sistema histórico descentrado. Ya que no se puede entrar por el eje, que falta, se penetra por el lateral. Esta es también una lógica del barroco: dar la palabra al pícaro para que explique el conjunto.

Queda dicho que el barroco es un complejo dominado por relaciones —paradójicas, si se quiere: el barroco lo es— de desmontaje y fractura. Insolidario e individualista, el hombre del barroco se construye (¿o se destruye a partir de la construcción «compacta» del humanismo?) en *discontinuidad.* Así como en la pintura las partes son independientes y, en la arquitectura, se despieza fácilmente la fachada del programa interior, y hay un hiato entre lenguaje, simbolismo matemático y música instrumental, y hay un vacío entre el significante y el significado de la elocución gongorina, el cemento social que une a las distintas partes de la comunidad se ha perdido, como una presa que borra la oscuridad de la selva y desorienta al cazador.

El pícaro, en la construcción maravalliana, tiene una neta definición sociológica: *es un trabajador en potencia que carece de trabajo y que no quiere ser asalariado, ni protegido beneficiario (como el pobre medieval), ni criado.* Su contrafigura es el pobre adaptado al sistema, el que aparece en la comedia barroca española caracterizado por el *gracioso.*

Como en la Edad Media, el pobre y el loco se hallan cercanamente vinculados. Pero, mientras en el medievo, la Fiesta de los Locos es una excepción al orden, tras la cual todo vuelve a su lugar, la locura barroca es un elemento constante en todas las fiestas, desfiles y procesiones, donde representa el estado original de la inocencia sin desarrollo, una suerte de saber primario y candoroso con que Dios intenta iluminar, por contraste, la mente del hombre «cuerdo», adulto y evolucionado. El saber del simple es el mundo al revés del saber del sabio, una especie de docta ignorancia.

Convertido en personaje institucional, el loco barroco da en bufón, el que es capaz de formalizar esta lógica y construir el discurso de la sabia locura (ejemplo ilustre: el *Rey Lear* de Shakespeare). También el amor medieval de la cortesía, el *amour fou,* es capaz de estas inversiones: volver loco al cuerdo y enloquecer al prudente. Se trata de otro caso obediente a esta lógica de inversiones y descentramientos, en que el margen explica al centro: la locura discurre sobre la razón.

Socialmente, el pícaro es un discrepante que aspira a más de lo que la sociedad puede darle, pero sin cuestionar el orden establecido, afirmándolo desde el cinismo de su anomia (otra disociación barroca entre creencia y norma). No se tiene fe en los valores centrales que la sociedad declara ni en las leyes que los articulan, su ejercicio es mera apariencia sin contenido, barroca oquedad.

Carente de meta, el pícaro es un errabundo, no un viajero ni un peregrino. Sus historias noveladas son viajes iniciáticos inconcluyentes, que terminan de modo abrupto y desgarrado, como un fragmento que no alcanza a completarse. El pícaro es un vagabundo solitario, desvinculado, insolidario, desintegrado del grupo al que virtualmente pertenece. Inicia una larga tradición que llega hasta nuestro siglo, con muestras tan heterogéneas como los *clochards* de Baudelaire y Maupassant, los arribistas del tango, los gamberros de *Tortilla flat* de Steinbeck y los vagabundos de Bernardo Kordon.

Desesperado, sin ataduras con la sociedad ni con la patria, el pícaro imagina fugarse a Indias (recordar el final del quevediano *Buscón).* No tiene lugar de origen ni familia, no se sabe bien quién es su padre, ya no hay señores proteccionistas que hagan de padre, lo suyo es la orfandad como carácter. Crecen las nociones de individuo (lo no dividido) y de individualismo (concepción del individuo como un universo). El yo sin modelo, carente de padre en quien mirarse, de rol social que copiar, se propone a sí mismo como modelo. El yo se disocia entre su idealización y su realidad, que se instala en el centro de imputación que es la conducta basada en la experiencia personal (engaño y desengaño del mundo: pedagogía de la desilusión).

El pícaro suele contar su propia historia, la picaresca habla en primera del singular, privilegiando el ojo, órgano de la observación, pues se trata de la crónica de una experiencia, erigida en autobiografía. Es una vida que no puede observarse desde fuera (desde la muerte) y, por consiguiente, de la cual sólo pueden exponerse unos episodios, unos fragmentos.

El desajuste entre la sociedad y el individuo tiene una cristalización gráfica: la falta de lugar físico. El pícaro deambula, nunca arraiga en una región o ciudad, no tiene casa, suele acabar flotando en un barco, derivando sobre la inestable superficie de la historia. Y retorna, cíclicamente, a esa soledad de la insolidaridad *lumpen,* donde cada uno sabe que no puede contar con nadie y lo conveniente es traicionar al semejante. El compañero y el prójimo no existen. Hay una libertad de sesgo anárquico: no es la libertad de todos, sino mi libertad como absoluta. Nadie es pícaro en su tierra, ya que el pícaro carece de lugar, en la geografía y en la sociedad.

El desviado es un *bastardo:* prospera alejándose de su origen, enmascarándolo, disfrazándolo, anulándolo, en un juego barroco de tachadura al significante radical, originario. No pudiendo alcanzar el medro con rectos menesteres, lo suyo es alcanzarlo con tor-



cidos instrumentos. Las malas artes son, finalmente, también, unas artes. Si la novela educativa medieval enseñaba cómo se adquieren las virtudes, la picaresca enseña cómo se adquieren los vicios, poniendo patas arriba el *Bildungsroman* caballeresco. Quererlo reproducir puntualmente lleva al extravío de Don Quijote.

En el fuero interno del pícaro, anómico, la sociedad carece de vigencia. Vivir en sociedad, para él, es un rito sin contenido, un desafuero. Se disfraza de persona normal (la escena en que el pícaro llega a una gran ciudad y lo primero que hace es comprarse unas ropas decentes de segunda mano, un disfraz) pero su adaptación al medio es siempre fraudulenta. El fin es el buen éxito, la vida se pragmatiza a ultranza, perdiendo toda dimensión trascendente.

La vida del pícaro es la vida del hombre ejemplar, que es su modelo abstracto y ausente, pero contada al revés. Es la reducción al absurdo de la panoplia de valores que empuña la buena sociedad. Si el hombre decente madura y alcanza la madurez, el pícaro es una suerte de eterno adolescente al que no marchitan las riquezas del tiempo. De ahí que su vida tenga ese aire de fiesta, a veces patética, sórdida y trágica, pero fiesta al fin, de día sagrado en la religión del mal, de juego y de carnaval.

Tenemos descritos la estructura social y al protagonista. Vayamos ahora a la mentalidad correspondiente, el imaginario barroco.

Conviene sentar, al comienzo, que no todo en el barroco es aceptación pasiva de la crisis. Los grupos activos de la sociedad responden a la crisis y la convierten en crítica. Los tacitistas españoles construyen toda una *teoría de la anormalidad*, emitida desde el lugar ideal de la razón.

Un ejemplo: el cuestionamiento del lujo barroco. El lujo, desde la crítica racional, es la expresión de una clase que, en lugar de capitalizar ganancias e invertirlas reproductivamente, acumula riquezas y las inmoviliza en cosas suntuarias. El monumento funerario barroco, la pompa fúnebre tan característica de esta época, podrían alegorizar este rito de la riqueza difunta.

Esta doble faz del lujo se reproduce, a mayor escala, en la duplicidad de la vida barroca y el envoltorio ideológico del discurso oficial que la recubre. Se habla, en tono de prédica, de los valores nobiliarios, sobre todo por boca de la Iglesia, que endurece los controles de la moralidad, notoriamente a través de unos espectáculos teatrales cuyos textos suelen ser obra de clérigos. Frente a ello, las costumbres «reales» ofrecen un espectáculo paralelo de relajada corruptela, que quiere ser contada en la novela picaresca, al tiempo que prospera la maledicencia y crece el chismorreo, hasta convertirse en una de las instituciones típicas del barroco, el mentidero, cuyo protocolo escrito son los avisos a la manera de Pellicer y Barrionuevo.

Si se prestigia un plexo de valores anacrónicos (los estamentales de la Edad Media) se enfatiza la apariencia sobre la esencia, y ya estamos en la categoría fundamental del barroco según la recordada fórmula de Wölfflin sobre lo pintoresco: una apariencia sin ser.

La contrafaz de esta compulsiva puesta en escena hueca y pomposa es el despertar triste de la fiesta barroca, tan minuciosamente descrito por los moralistas de la época con variado vocabulario: *acedia, melancholy, chagrin, locura del mundo.* Entre los parecidos

estructurales del barroco con la Baja Edad Media cabe recordar un humor semejante, bellamente descrito por Johann Huizinga en su clásico *Otoño de la Edad Media.*

En el gran teatro del mundo barroco, la regla es la inestabilidad. Igual que en el teatro, el cambio de decoraciones, luces, pelucas y vestidos redunda en un culto a lo perecedero, lo fugaz, lo marcesible, lo efímero. Abundan en el barroco las rosas que decaen durante el día, los buenos tiempos perdidos, las islas arcádicas por las que se pasa durante una breve temporada. No parecen ajenas a esta zona del tiempo las peripecias que enredan los dramas y las novelas del siglo, así como la prosperidad, ya evocada, de la forma *variación* en la música. De una melodía pueden extraerse indeterminadas variaciones, que se van constituyendo en sistema abierto como suma de fragmentos. Valga recordar la *Musikalische Opfer* (ofrenda o sacrificio musical) de Bach.

La picaresca retorna como el género más definitorio de la época: respuesta del proceso expansivo del XVI (con el prestigio que acompaña al que es capaz de adquirir riquezas y, por medio de ellas, accede al estamento noble de la sociedad) obtenida en el proceso de contracción del XVII, que bloquea los canales de ascenso social, frustrando expectativas y obligando a apartarse del camino ascendente a una porción de la población. La sociedad se llena de arribistas, de desclasados, de venidos a menos, disfrazados y advenedizos: de gente que está fuera de lugar y deriva en vez de ubicarse.

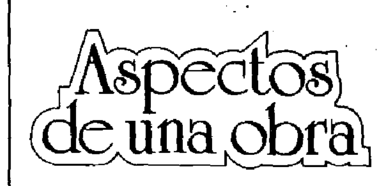
Esta sociedad, completamente profanizada, por otra parte, cierra los caminos medievales de la trascendencia, por lo cual los vínculos interhumanos se tornan despiadados y amorales. Dice Maravall:

> Con ello se altera la recíproca posición de una pieza respecto a la otra, la significación que cada una de ellas asume o tiene atribuida en el conjunto. En el momento en que una manifestación así puede producirse, consiguientemente, se juzga que es de temer una irreparable alteración de las líneas que dibujan el edificio social.

Observemos que esta descripción lo parece, también, del paso del equilibrio compacto de la arquitectura clásica al desasosiego dinámico de la barroca.

La cultura barroca es una cultura urbana y, más precisamente, como queda dicho, *capitalina.* Esto vale para significar que sus manifestaciones esenciales lo son. Pero la sociedad del barroco sigue siendo dominantemente una sociedad rural. La ciudad centralizante barroca existe como una suerte de pomposo y abigarrado oasis, en el que ocurren los hechos de masas característicos de la época (autos de fe, procesiones, desfiles, mojigangas, espectáculos teatrales, fiestas, etc) en un intento de inocuizar, en el festejo, la revuelta. Pero este centro, desconectado de la mayoritaria periferia campesina, es un centro hueco respecto a esa realidad dominante.

La falta de algo central que actúe como verdad o trascendencia asegurante otorga a la vida barroca el aire de una función teatral, donde todos representan lo que no son. Las metáforas del gran teatro del mundo y la comedia de la vida íntima son elocuentes. También, los espacios por los que discurre el imaginario barroco: plazas, mesones, laberintos, tabernas. Fiesta profanizada, la celebración barroca no es el día sagrado medieval, es una fiesta que marcha a su fin, con cierta ansiedad fúnebre. Como parodia del dios



oculto, aparece el *deus ex machina*, un actor disfrazado de dios y montado en un aparato que lo peralta sobre la multitud.

La ausencia del elemento compactador hace estallar el sistema y todo se torna fragmentario y discontinuo. La realidad se convierte en un conjunto de datos, no es un complejo armonioso, desconocido y por descifrar. Es abierto, conjetural, presenta aspectos inasibles que la conciencia admite como tales, huecos y abismos que recuerdan el crispado paisaje de las escenografías paisajistas del teatro barroco. La conjetura y el *ignorabimus* pasan a integrar la lógica con que la época se piensa a sí misma.

Una vez más, estas anfractuosidades de la mentalidad barroca se corresponden con las estructuras de su quehacer histórico: es un tiempo de crisis, pero de minicrisis, crisis de corto alcance, que se apaciguan momentáneamente para repetirse al poco tiempo. Fluctúa el valor de la moneda (sobre todo la de vellón: moneda de cobre, moneda de pobre) y el sistema de valores abstractos que implica la economía monetaria, ya que el signo amonedado representa la posibilidad de un mismo precio en cualquier lugar del mundo. El universo se tambalea a cada instante porque su simbología y su crédito (en el doble sentido moral y económico del término) vacilan. El abismo también se da, como en un teatro que abarcara toda la sociedad, en la polarización de la riqueza, que disuelve la atenuación de los privilegios señoriales habida a comienzos de la modernidad. Hay cada vez ricos más ricos y pobres más pobres, separados por un hueco oscuro en que se puede morir uno de hambre, cada vez más grande.

Sobre estas líneas de estructura y mentalidad se monta la antropología del barroco. Es un modelo humano que vaga por el mundo sin hallar ningún lugar propio: es el *homo viator*. A veces, está al acecho, escondido en selvas y cuevas, convirtiendo su errancia en oscura persecución o en premeditado ataque. En torno, la naturaleza exhibe su espectáculo espléndido y caduco, sembrado de ruinas. No son ya las ruinas que ilustran los fondos de los cuadros renacentistas, ruinas de la goticidad para siempre arrumbada o de las renacientes y primaverales piedras de la antigüedad grecorromana. Son las ruinas de la propia modernidad neoclásica, a medio hacer y ya obsoleta. El barroco desarrolla un gusto morboso por la ruina, construyendo ruinas falsas en sus jardines falsamente primitivos. Hay una complacencia en lo deteriorado, una erótica fúnebre que se excita, febril, ante lo que decae y se desmorona.

El hombre barroco, carente de sustentación central, piensa desde su confusión, su desesperación y su desengaño: sus categorías epistemológicas son el relativismo y la perspectiva (confróntese de nuevo la multiplicidad de puntos de fuga de un cuadro barroco, piénsese en la maraña de perspectivas de un gran lienzo del Tintoretto, por ejemplo). La *ratio* barroca del desengaño es la respuesta proteica de la inteligencia ante un mundo cambiante e inestable, que exige ser pensado como tal por el instrumento adecuado.

Frente al ideal de impersonalidad objetiva del clasicismo, el barroco exalta el valor de lo personal como punto de partida y espacio del saber. En la pintura, por ejemplo, la tersa superficie barnizada, tras la cual desaparece toda huella manual, cede paso a un atormentado empaste donde se ve si es Velázquez o el Tintoretto quien ha trasteado por allí. El pintor barroco pinta a grandes rasgos, relaciones entre cosas más que cosas mismas. Desdeña la nitidez de la referencia, como ocurre en la precisión documental y la recorta-

da limpieza mimética del Cuatrocientos, por ejemplo (o del bodegonismo contemporáneo). El aparecer plástico es ahora la cosa, tras la cual no hay nada: ni la realidad aristotélica del objeto-referente, ni la idealidad platónica del objeto puro, que registra la mente de Dios y asegura su verdad y su eternidad. La naturaleza es la apariencia mensurable y el ser, devenir inesencial. No existe ya lo natural como un sistema perfecto, a descrifrar en clave matemática, sino un campo de objetos que se pueden medir y cuyos límites son imprecisos. La matemática no resulta ya la clave del orden, sino un utillaje para medir la experiencia.

He allí al hombre barroco, solitario Cristo velazqueño o solitario pícaro quevedesco: apariencia sin esencia, carente de un modelo trascendente que lo sostenga, abandonado en la radical soledad de un mundo de apariencias engañosas que sólo admiten ser percibidas por la vista y que se desmontan como mónadas.

Una peculiar situación antropológica barroca es la del artista en medio de tal sociedad. *Artista* es, entonces, una palabra novedosa, acuñada poco antes por Nebrija. En el barroco, el artista empieza a actuar individualmente, en tanto deja de pertenecer a un colectivo gremial que lo sujeta y protege y al cual habrá de obedecer. Pero su persona no es universo, sino una parte de esa sociedad. Comienza a tener relaciones mercantiles con los comitentes y a exponer sus obras en lugares públicos y laicos, «arrojándolas» al mercado. En contrapartida, la burguesía concurre a talleres y exposiciones, compra y cuelga los cuadros producidos, a la vez que aparece la crítica como una estimativa subjetiva de la obra, que intenta objetivarse y racionalizarse en la crítica del gusto mismo.

Al auge de la narración en primera persona (novela picaresca) se corresponde el auge del autorretrato en la pintura. Se toma conciencia de lo singular y lo único: el arte se declara individualista (en su quehacer, no en su teoría). Se pintan personas, no ya como trasuntos visibles de un alma individual, sino como eventos momentáneos de una biografía. Un mismo modelo cambia conforme los retratos. También el retratista adopta una variedad de puntos de mira. Es una pintura en primera persona, aunque no de la primera persona. Yo pinto, no yo me pinto. Cuando yo pinto a Yo, este Yo se terceriza, se objetiva. Yo es otro y, como dirá Octavio Paz siglos después, «el espejo que soy me deshabita».

El arte no refleja la realidad ni propone paradigmas de conducta para percibirla y comportarse en ella, sino que se constituye en una vía de acceso al saber. Ni realista ni idealista, podríamos encasillar el arte barroco en el mundo de lo existencial y, por su apego a las peculiaridades y potencias de cada materia (la palabra, la pintura, la piedra, el textil) calificarlo de materialista.

Maravall ha emblematizado la actitud del artista barroco en la escena de Velázquez pintando, de noche y a solas, quizá con una visera erizada de velas encendidas, en su casa. Las técnicas de iluminación han avanzado hasta permitir este quehacer, que habilita el encuentro del artista consigo mismo en la intimidad de la casa, en el seno de la Ciudad Dormida. El saber estético deviene una inmanencia de la tarea estética: la pintura es la verdad de la pintura (de ahí el invocado materialismo), sin trascendencia que garantice o «verifique» la obra.

Cuando Calderón define el arte como «mentira noble y natural», de alguna manera apretada y conceptista está sintetizando lo desarrollado antes. El arte miente en tanto los ob-



jetos que muestra simulan ser lo que no son y aún, en el barroco, señala los resquicios por los cuales puede percibirse el artificio. El propio Calderón, en sus acotaciones escénicas, siempre alude a maquinarias y trucos teatrales, nunca menta la «realidad» que referirían sus escenas (si lo hicieran). Es noble tal mentira, en tanto es gratuita y aspira a la obtención de un saber, emergente de la obra misma. Y es natural, en tanto exalta su propia textura como instrumento y escena de su hallazgo.

Velázquez, de nuevo, ejemplo de la conducta barroca, no pinta cosas ni sustancias, sino relaciones entre cosas que «ocurren» en la única sustancia de la pintura: la materia pintada dispuesta sobre el lienzo. La rueda de las hilanderas, de la que no vemos los rayos para que se advierta que está en movimiento, sería su cifra. Con sus certezas y perplejidades, la vista, sentido moderno por excelencia, opera sobre ella.

Dicho pintor es, en su temática, si cabe aislarla de su elocución visual, también, un paradigma. Pinta al hombre barroco, individuo fuera del orden, ajeno a los ideales de identificación de la sociedad, exterior a todo rol estamental. Sus dioses carecen de atributos divinos, sus reyes no son regios y se parecen a los bufones y enanos de la corte. La desjerarquización culmina en la composición de *Las Meninas*, en cuyo primer plano hay un perro, con el cual juega uno de los meninos.

Lo bajo y feo resulta tan pintable (tan digno de ser pintado, tan pintoresco, de nuevo: tan barroco) cual es lo «bello» y «elevado». Lo desarticulable del espacio velazqueño, de lo que ya hemos dado unos ejemplos, contribuye, desde el nivel de la composición, a lo mismo: a que las figuras no se vean sometidas a jerarquía ni orden. No sólo es que no hay dioses, ni héroes, ni santos, ni dominaciones, ni potestades, tampoco hay el Hombre del humanismo, como bello y deseable modelo de conducta.

6

Toda historia es contemporánea, asegura Croce, en tanto cada sujeto (el historiador, por ejemplo) sintetiza, a cada paso, el universo del pasado. Toda historia trae el ayer al hoy, se escribe desde los intereses y creencias del presente. Las reiteradas miradas al barroco hechas desde nuestras décadas no son arbitrarias: vivimos un tiempo que tiene un aire de familia con el barroco, así que éste evoca ciertos perfiles medievales y anticipa la recaída del romanticismo.

La verdad como hueco, el saber de lo discontinuo, la fragmentariedad del discurso, un universo despiezado e inconcluso, la realidad de la cosa trasladada a la representación de la cosa, la naturaleza como indeterminada, son rasgos de la llamada posmodernidad. Su parecido estructural con el barroco no es gratuito. Obedece a que el barroco es la primera gran crisis de la modernidad, el primer momento de lo posmoderno, en el sentido de espacio al que se llega atravesando lo moderno: espacio transmoderno, en términos más estrictos. El barroco nos anunciaba y nosotros somos su destino histórico. Maravall lo ha sabido razonar así, describiendo la construcción histórica llamada era del barroco, y forjando una lógica de historiador apropiada para encararla.

Blas Matamoro



Bibliografía

La citada en el texto. A ella se añade la siguiente:

HEINRICH WÖLFFLIN: *Renacimiento y barroco,* traducción de Alberto Corazón, Paidós, Barcelona, 1986.

SEVERO SARDUY: *Barroco,* Sudamericana, Buenos Aires, 1974.

EUGENIO DORS: *La ciencia de la cultura,* Rialp, Madrid, 1964, capítulo VII: *Lo clásico y lo barroco.*

MARTIN S. BRIGGS: *Barock-Architektur,* tr . de L. Mac Lean, Otto Baumgärtel, Berlín, 1914.

MARCELLO FAGIOLO-MARÍA LUISA MADONNA: *Il teatro del Sole,* Officina Edizioni, Roma, 1981.

MARCELLO FAGIOLO: *Natura e artificio,* Officina Edizioni, Roma, 1979.

RAYNALDO PERUGINI: *La memoria creativa,* Officina Edizioni, Roma, 1984.

GEORGES CATTAUI: *Baroque et rococo,* Arthaud, París, 1973.

PIERRE CHARPENTRAT: *Le mirage baroque,* Minuit, París, 1967.

PIERRE CHARPENTRAT: *L'art baroque,* PUF, París, 1967.

VICTOR TAPIE: «Baroque et classicisme», *Annales,* 4, 1959.

WERNER OECHSLIN-ANJA BUSHOW: *Festarchitektur,* Gerard Hatje, Stuttgart, 1984.

SERGIO BERTELI:*Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el barroco,* trad. de Marco Aurelio Galmarini, Península, Barcelona, 1984.

ANTONIO DOMÍNGUEZ ORTIZ: *Instituciones y sociedad en la España de los Austrias,* Ariel, Barcelona, 1985.

GIULIO CARLO ARGAN: *La historia del arte como historia de la ciudad,* trad. de Beatriz Podestá, Laia, Barcelona, 1984.

SANTIAGO SEBASTIÁN: *Contrarreforma y barroco,* Alianza, Madrid, 1981.

JONATHAN BROWN: *Imágenes e ideas en la pintura española del siglo XVII,* trad. de Vicente Lleó Cañal, Alianza, Madrid, 1981.

J. VAN LENNEP: *Arte y alquimia,* trad. de Antonio Pérez, Editora Nacional, Madrid, 1978.

ROSA LÓPEZ TORRIJOS: *La mitología en la pintura española del Siglo de Oro,* Cátedra, Madrid, 1985.

WERNER WEISBACH: *El barroco, arte de la Contrarreforma,* Trad. de Enrique Lafuente Ferrari, Espasa-Calpe, Madrid, 1948.



La Historia como presente

En fin de cuentas, lo más propio de la Historia es garantizar que pueda cambiarse, de verdad, la marcha de un pueblo, que se le faciliten esos saltos en su órbita, esto es, que, en último término, se le abra vía libre a la plena posibilidad de gobernarse a sí mismo.

J. A. Maravall. *La cultura del Barroco*

El presente siempre como meta. La Historia, en José Antonio Maravall, ha sido siempre algo vivo. Tanto su obra escrita como sus clases, sus conferencias, conversaciones y su vida entera de historiador en activo, hasta el último instante, han sido una búsqueda y nunca un subterfugio que consuele, o justifique, o sirva para la afirmación derrotista de que «todo es vanidad de vanidades», ese tópico que, desde que lo afirmara el hombre desesperanzado del Eclesiastés, ha seguido repitiéndose hasta nuestros días, aunque lo haya hecho vestido con muy diferentes ropajes. No, en Maravall el estudio de la Historia, su construcción, han sido siempre afirmación del tiempo, hecha muchas veces en encarnizada lucha contra él, contra los malos tiempos externos que, como a tantos otros, le tocó sufrir y contra el tiempo personal; una lucha que, como toda su obra, si por algo estuvo marcada fue por la esperanza.

Y esta afirmación del tiempo no le llevó ni a aquel tópico justificador de tantos abandonos, al reducir a la nada cualquier acción posible, ni tampoco a una triunfalista afirmación del irremediable progreso inserto en el devenir histórico, que negaría también, aun cuando lo hiciera en una dirección diferente, la capacidad transformadora de la acción de las gentes en la Historia, esa capacidad de «gobernarse a sí mismo».

Sus primeros artículos, centrados sobre su presente más inmediato, están ya animados por el mismo espíritu esperanzado que ha seguido latiendo en todos sus escritos, así como por una temprana denuncia de lo que no era en modo alguno justificable. Pero, desde muy pronto, el cuerpo central de su obra se dirigirá al estudio de un espacio y un tiempo muy determinados: la España barroca, término este que Maravall defendió desde muy pronto como el más apto para definir una cultura cuyos rasgos básicos quedaron magistralmente trazados en *La cultura del Barroco*, publicada en 1975, pero en la que se recogían análisis y aportaciones hechas a lo largo de décadas anteriores.

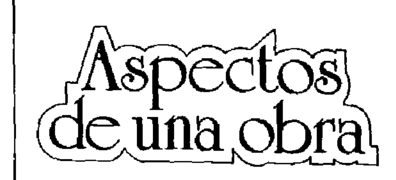
No se trata aquí de hacer una exposición de la muy extensa obra de Maravall (no habría espacio suficiente aquí para hacerlo sobre algo que abarca desde la Edad Media hasta el siglo XIX). Lo que sí me gustaría señalar es cómo su preocupación por otra época, tan aparentemente alejada del momento actual o de los problemas que azotaban a un deter-

minado período más contemporáneo, no estaba en modo alguno alejada del presente, animada siempre por ese objetivo que, de muy distintas maneras, defendió: el de lograr que los hombres llegaran a ser dueños de su propia historia y se gobernaran a sí mismos.

Esto quedaba claro en sus clases, en primer lugar. Los que tuvimos la suerte de tenerle como profesor —aunque, a mi juicio, la palabra «maestro» sería más correcta para designar su enseñanza: maestro en el doble sentido de quien domina un arte y de aquél que enseña a otros, con generosidad, el camino para llegar a conocerlo— podemos afirmarlo. Porque sus clases, aunque hablaran del barroco o de la España ilustrada y, por supuesto, cuando en ellas se analizaba la historia de España de los siglos XIX y XX, nos eran útiles para la aproximación crítica al presente gracias al análisis, que él hacía sin aspavientos y sin el fácil recurso a una terminología que, en tantas ocasiones, terminaba —en otros— imperando sobre el enorme vacío al que la pretendida carga ideológica que las palabras querían llevar no conseguía borrar. No eran los términos acotados lo más importante en sus clases, sino el método seguido para acceder al estudio de la realidad que en cada momento se estaba exponiendo. Un método en el que se incorporaban no sólo las abundantes referencias historiográficas españolas y extranjeras, necesarias para la comprensión, sino las de la literatura, el arte en sus diversas manifestaciones, la cultura popular. Pero también, y creo que es bueno recordar esto hoy, Maravall incorporaba en sus lecciones el estudio sociológico: ¿he de decir, de nuevo, que en sus clases, mejor que en otras más específicas, muchos aprendimos a conocer la obra de algunos de los teóricos sociales más avanzados? Para Maravall la Historia fue siempre historia social, y el título de su última obra así viene a reafirmarlo.

El presente está claro también en su vasta producción historiográfica. Ya lo he dicho antes. No trataré de hablar de todo lo que escribió, pero sí me gustaría hacer referencia, en la medida misma que ha sido lo que posiblemente más me interesó, a su análisis, continuado, constante, progresivamente creciente en profundidad y matizaciones, del poder. De las diversas caras del mismo. Del poder visto desde la óptica de la élite que domina, al que tantas páginas dedicó y del que su *Poder, honor y élites en el siglo XVII* es una buena muestra y un innovador estudio en muchos de sus aspectos. Del poder en tanto que organización, construcción humana y proyecto político estatal: las páginas de su *Estado moderno y mentalidad social* siguen siendo y lo serán por mucho tiempo, punto de referencia obligado para todos aquellos que deseen tener un mínimo conocimiento de la génesis estatal, no sólo en España sino en todo el Occidente europeo, y aún para quienes sostienen que no puede, en puridad, hablarse de Estado en este tiempo. Y del poder, sobre todo, en tanto que dinámica continua entre los distintos elementos que lo componen y aquéllos sobre los que se ejerce o intenta ejercerse. Dinámica que recorre, en unos casos, los canales establecidos y que, en otros, se ve dificultada o impelida hacia adelante por actuaciones llevadas a cabo al margen, o que intentan salirse de las vías establecidas y consideradas como «normales» para el desenvolvimiento adecuado de la sociedad.

Es el análisis de esta dinámica el que hace, en mi opinión, tan sugerente e innovadora la obra de Maravall. Porque en él se parte de la base establecida por un sólido acercamiento a la época histórica en que todos aquellos personajes marginados, o rebeldes, o que intentan trepar, como lo hace el pícaro, a través de los resquicios que la estructura



social deja entreabiertos, se mueven y crean una realidad viva. Acercamiento que hace posible que la Celestina, Don Quijote, Guzmán, Estebanillo, Lázaro, Pablos, Teresa o Justina, salgan de los meros límites del texto literario en que se originaron y se encarnen en un momento social, al que iluminan y, en parte también, conforman. Acercamiento que es logrado sin falseamientos o lecturas distorsionadas o, simplemente, sin el recurso a la transformación en realidades de carne y hueso, sin ninguna inserción en la realidad material de la España barroca, de personajes que, en su misma definición, no son sino máscaras, representaciones. Y para que esto se consiga hay que mirar cómo, a la par que todos esos estudios, están los que Maravall ha hecho sobre la España medieval, la idea de progreso en el desarrollo de una sociedad, la teoría política de los siglos XVI y XVII y toda una serie de análisis sobre los más diversos aspectos de la realidad histórica de aquel tiempo, estudios que ha ido publicando a lo largo de medio siglo de actividad ininterrumpida.

Esta aproximación global, que en ningún momento se pretendió «total» (Maravall dijo, en más de una ocasión, y así lo dejó escrito en algunos de sus libros, que la pretensión de una historia total suponía negar la misma historia), se hace siempre de modo equilibrado, lo que no contradice la continua presencia del asombro, de la curiosidad y, en tanto momento, de la indignación frente a los hechos injustos que se exponen y, sobre todo, frente a la supervivencia de algunos de estos hechos a lo largo de los siglos. No es difícil encontrar en la obra maravalliana críticas como la que sigue, hecha a propósito del descrédito y la visión negativa que la pobreza experimenta con el advenimiento de la modernidad: hay una frase en la literatura política del XVII, dice en su última obra, que «se diría más directamente ligada a la mentalidad conservadora decimonónica en su más estrecha y pretenciosa perspectiva, una frase que condensa la ofensiva e intolerable doctrina de Donoso-Cánovas sobre las inteligencias directivas de la sociedad... en el siglo XVII el mallorquín Vicente Mut escribirá "pobre es el que no sabe hacerse rico"... Según esta versión, ligada a la doctrina conservadora de la frustración, todavía hoy vigente, triunfar en la sociedad es una libre manifestación de capacidad personal y depende de las cualidades morales e intelectuales del individuo alcanzar o no el éxito».[1]

Pero en Maravall la indignación no ciega: desenmascara y revela. Y esto se puede ver de forma nítida en su aproximación al mundo de la cultura barroca, en el que dicho proceso de revelación es paso imprescindible para el conocimiento y la crítica del mismo. Entre otros, fue Foucault quien, en *Las palabras y las cosas,* señaló en una similar dirección hace también bastantes años[2]. Revelación hecha desde la distancia, que no desde el distanciamiento —y en esto cabría una equiparación entre ambos pensadores— desde la perspectiva, desde la clarividente separación de los discursos superpuestos que pueblan no sólo la literatura sino el teatro barroco, en el que Maravall mostró, en un libro pequeño pero magistral, los mecanismos de adaptación, el discurso contemporizador y de acatamiento sumiso al vigente orden establecido, hecho desde obras que, en algunos casos, se presentaban incluso bajo el ropaje de un lenguaje rompedor de viejas tradiciones[3]. Una revelación que, si es clara en toda la obra de Maravall, queda quizá más patente todavía en su último estudio, compendio y renovación de los anteriores. Me refiero, claro está, a *La literatura picaresca desde la historia social.*

[1] *J. A. Maravall,* La literatura picaresca desde la historia social. *Madrid 1986, p. 75.*

[2] *M. Foucault,* Les mots et les choses. *París 1966.*

[3] *J. A. Maravall,* Teatro y literatura en la sociedad barroca. *Madrid 1972.*



Lo que ya se había apuntado a lo largo de toda su obra, lo que muchos habíamos tenido ocasión de irle viendo elaborar en conferencias, conversaciones, clases, en las continuas alusiones y en la constante interrogación hecha a lo largo del extenso período en que el libro se fue gestando, lo encontramos ahora entre las manos en un texto que es algo más de lo que su título dice, aun siendo éste toda una afirmación de un modo de entender lo que la Historia es, y debe ser, defendido largamente por su autor. Nos encontramos con una obra que traza el cuadro de toda una sociedad, a la que el pícaro, sujeto central, ilumina y en la que se constituye en punto desde el que enfocar con perspectiva privilegiada (*Atalaya de la vida humana*, subtitulará a su obra Mateo Alemán) las luces y las sombras, las posibilidades de avance y el cierre final del que el pícaro, figura simbólica a la par que sujeto real, es víctima mucho más que verdugo. Víctima a pesar de los discursos morales que intercala toda esta literatura y que, como Maravall señala certeramente, cumplen una función esencial en la misma: no son un mero adorno, ni una máscara con la que superar las trabas impuestas por la censura, sino que actúan como contrapunto iluminador de los comportamientos del personaje central de la novela y del mundo apicarado que lo rodea: contrapunto que, en algunas ocasiones, termina siendo una irónica y crítica visión de la falsedad y el fraude inherentes a la propia sociedad que lo elabora y sobre la que tal discurso actúa como cohesionador[4]; y así, el «todos mienten, todos roban», tópico de las literaturas sapienciales anteriores, se convierte, gran parte de las veces en que a él se alude, en un fuerte instrumento de crítica.

El análisis de las condiciones que hacen posible el surgimiento del pícaro es un cuadro completo del mundo barroco y de la crisis que, al igual que sucede en toda la Europa occidental, lo atraviesa en el siglo XVII. Y la picaresca, posiblemente mejor aún que los escritos de los economistas políticos de la época, permite apreciar las distancias existentes en la evolución de los distintos países. Porque como Maravall señala, aun cuando es cierto que en todo el mundo occidental se da esta nueva valoración de la riqueza y crecen las ansias de lucro y de ascenso social, las posibilidades reales de movilidad no se construyen de igual modo, siendo mucho mayores en aquellos lugares en los que, como Inglaterra o Francia, se da un impulso al desarrollo de las actividades manufactureras. Todavía existen, en esos países occidentales, trabas para el ascenso social, que se pueden encontrar en novelas del género que podría encuadrarse dentro del picaresco (nos remitimos a las abundantes referencias hechas, en la obra, a la *Moll Flanders* de Defoe o al *Simplicissimus* de Grimmelhausen, entre otros), pero que no llega a constituirse en el cuerpo literario que será en España. Aquí, la picaresca sería la respuesta individual a la búsqueda del medro social, hecha por aquel individuo que encuentra cerrados, o casi inasequibles, los canales válidos y escoge, como única vía posible, el camino fraudulento en el que las formas de la moral establecida, los gestos y los símbolos, se utilizan como meros instrumentos aparienciales para el logro de lo que se pretende. Logro que, como tantas veces se señala a lo largo de este último estudio de Maravall, termina siempre en un rotundo fracaso, cargado en la mayoría de las ocasiones de la amarga ironía que rezuman los autores de la novela picaresca.

Aunque, como ajustadamente señala Maravall, la picaresca no sea la novela de los pobres, como tampoco la de los conversos, ni tan siquiera la de los burgueses frustrados

[4] *J. A. Maravall,* La literatura picaresca..., op. cit., *fundamentalmente pp. 434 y ss.*



en su intento de constituir un nuevo grupo social activo, lo cierto es que la pobreza, y la otra cara del espejo, la riqueza, están presentes a lo largo de toda la producción picaresca. Me interesa especialmente señalar la importancia del análisis dedicado en el libro a estos dos aspectos, y a la que se atribuye al triunfo y a la persistencia de una mentalidad tradicional sobre la pobreza, justificadora de la caridad y de la libertad del pobre para pedir, frente a la que defiende la justicia social como paso que supere la simple misericordia y evite todos los males que con ésta se acompañan. Creo que éste es uno de los grandes temas de la época, no sólo en España sino en todo el mundo occidental y sin una visión clara de los distintos planteamientos, los sujetos que los realizan y el triunfo final de uno sobre otro, no puede entenderse la evolución social, ni la política, del mismo modo que tampoco puede tenerse una clara apreciación de la misma evolución económica. Ya lo señaló tempranamente Maravall en su artículo sobre fray Juan de Robles[5] y un amplio desarrollo de este tema está en el trasfondo de todo el estudio sobre la literatura picaresca.

Uno de los problemas de la época es el aumento del número de pobres y mendigos, muchos de los cuales abandonan los campos para ingresar en una muchedumbre de vagabundos que recorre los caminos y que acude, como recurso más lucrativo, a la ciudad. La oposición a afrontarlo, por parte de los grupos sociales dominantes y de los eclesiásticos que, salvo algunas excepciones, defenderán la vía de la caridad tradicional, de la no investigación de la pobreza, de la libertad para mendigar públicamente, trajo consigo «un entorpecimiento funesto para ordenar el trabajo lucrativo e industrial en España, cuyos penosos efectos han llegado hasta nuestros días»[6] sostiene Maravall al exponer cómo esta tesis triunfaría, de hecho, sobre la de quienes defendían la reorganización de la sociedad, los que planteaban que el número de vagos no se debía únicamente a la ociosidad sino al hecho de que no existían trabajos suficientes, los cuales era preciso fomentar, incitando a los desplazados hacia el trabajo productivo y proporcionando, en su caso, ayudas para la financiación de actividades de este tipo. Esto hubiera permitido, según la tesis del libro, que nuestro país se acercara al camino seguido por otros países que fueron sentando las bases para la posterior revolución industrial. Los intereses dominantes en ese absolutismo monárquico-señorial que, según Maravall, es el concepto que mejor define nuestro sistema político del siglo XVII[7] resultan más poderosos que las ansias de riqueza claramente manifiestas en la mentalidad moderna, y acaban triunfando sobre los impulsos de los grupos intermedios que tratan de constituirse en un poder efectivo.

El pícaro sería la respuesta a esto. Pero —y pienso que Maravall tiene aquí el acierto de situar al personaje en su justo lugar— no se puede entender su figura como la de un burgués que ha visto frustrados sus intentos de ascenso social, sino como las del residuo que, junto con otros marginados, dejan los grupos intermedios al desprenderse de los bajos y encuadrarse en el sector de los medianos[8]. El propio comportamiento del pícaro apunta en esta dirección. Lo que el pícaro busca, a través de cuantos medios, legales o fraudulentos, se ponen a su alcance, es el medro personal, individual, medro que es preciso entender —como Bataillon hiciera en sus últimas obras, coincidiendo con la interpretación mantenida por Maravall— como una búsqueda de la honra, del honor, siendo la riqueza la vía para lograr éste, para vivir como un «caballero». Pero este honor hay

[5] *J. A. Maravall, «De la misericordia a la justicia social en la economía del trabajo, la obra de fray Juan de Robles»,* Moneda y crédito, *nº. 148, Madrid 1979.*

[6] *J. A. Maravall,* La literatura picaresca..., op. cit., *p. 53.*

[7] *J. A. Maravall,* Poder, honor y élites en el siglo XVII. *Madrid, 1979.*

[8] *J. A. Maravall,* La literatura picaresca..., op. cit., *p. 388.*

que entenderlo, en la picaresca, no como virtud, no como algo intrínseco a la persona, sino como la obtención, al fin, de la deferencia por parte de los demás, el reconocimiento social del puesto privilegiado que los dominantes ostentan y que el pícaro lucha por alcanzar.

De ahí la importancia del análisis del pícaro, y su contemporaneidad. Es en el proceso de revelación de su figura donde la obra de Maravall resulta claramente enriquecedora para quien pretenda, no sólo conocer aquel mundo barroco, sino la sociedad actual. La aproximación a la figura del personaje se hace desde múltiples planos, utilizando los datos suministrados por los materiales de la época: la legislación, los procesos, los datos sobre la cifra de pobres y vagabundos, sobre el aumento experimentado por el número de los criados, de los delitos contra la propiedad, descripciones sobre la vida en la cárcel o los hospitales, datos sobre la economía, escritos teóricos sobre los problemas y las posibles soluciones a los mismos, etcétera. Y lo importante es que todo esto se hace dentro de un análisis comparativo, en el que se pone en relación lo que sucede en España con lo que en el resto de Europa ocurre. Y esta relación no se hace únicamente en el mero terreno material sino que se dirige asimismo al estudio de la mentalidad: a este respecto creo que resultan de una gran utilidad, y de imprescindible lectura, las páginas que Maravall dedica al tema de la ociosidad, tema que le ha venido preocupando desde hace tiempo y en las que muestra cómo este gusto por el no trabajar no es algo que sea intrínseco al carácter español, sino que es un fenómeno que se da en toda la cultura europea, señalando varios ejemplos en que el mismo problema es denunciado en otros países, pero que, en el nuestro, acaba convertido en «el» problema. Esto no ocurre tanto por su carácter previo sino por el hecho de ser el resultado directo de las condiciones entonces reinantes, que dejaban, como única vía de trabajo privilegiada, la del servicio.

Y el pícaro, que no es un rebelde, que no trata de cambiar para nada el orden existente, sino colarse entre sus grietas para llegar al nivel de los privilegiados que en él se encuentran, es alguien que no quiere servir. Tampoco mendigar: de hecho, y Maravall lo indica claramente, cuando el pícaro mendiga, lo que hace es utilizar, de forma fraudulenta, y en su propio e individual beneficio, el recurso a la mendicidad. Es el triunfo de la ficción de la mendicidad permitido por los que defendían la caridad tradicional a la que antes se aludió. Porque, al mendigar, el pícaro sueña que tal vez puede «salir de pobre», pero sirviendo nunca logrará salir de ahí. El servicio no es el camino para el medro, sino para el mantenimiento, como tal, de lo que ya es. Y no deja de ser significativo, a este respecto, que frente a la figura del pícaro, marginado y desvinculado de la sociedad, se dé la del gracioso, siempre criado o alguien dentro del mundo del servicio, y quien, a diferencia de aquél, funcionará como factor de integración[9].

La única salida que la sociedad ofrece a alguien que, como el pícaro, es radicalmente individual y no quiere el camino que utilizará el rebelde, al intentar cambiar la estructura de la sociedad, es la búsqueda en soledad, marcada por la radical insolidaridad que caracteriza todo el comportamiento del personaje. Como muy bien dice Maravall «la soledad del pícaro es un estado de ruptura de solidaridad, de lazos altruistas con los demás, con los cuales, no obstante, sigue co-existiendo... pero transformando a los acompañantes en instrumentos para los móviles de la conducta picaresca»[10]. Y esta soledad es

[9] *J. A. Maravall, «Relaciones de dependencia e integración social. Criados, graciosos y pícaros» en* Ideologies and literature, *nº. 4, 1977.*

[10] *J. A. Maravall,* La literatura picaresca..., op. cit., *p. 315.*



consecuencia, en su opinión, de la crisis de conciencia respecto a los valores sociales y, muy particularmente, con respecto a la pobreza.

La búsqueda, no obstante, no conduce sino al fracaso. Aquí, de nuevo, está el doble discurso de la novela picaresca. La revelación de las fallas y el fraude de la sociedad barroca, muchas veces hecha por la vía de la ironía, termina en una rotunda afirmación del fracaso, sin apenas ninguna vía de salida que no sea el camino trillado de siglos. Habla Maravall del deseo de libertad que hay en el pícaro, de ser «dueño de sí», tan propio de muchos escritos de la época. Pero la libertad, en el pícaro, se caracteriza fundamentalmente por su rechazo al servicio, no por su aspiración moral: no es algo positivo, sino una reacción, una resistencia a la dependencia del poder ajeno.

Se analizan en la obra los caminos de la picaresca, la utilización espúrea que hace de los términos —como el de «libertad», o el que irónicamente hace de la voz «industria» para designar las artes de que su inteligencia se vale para mejor utilizar a los otros en el propio beneficio, manipulando de este modo el contenido positivo del término; algo similar ocurre con la «prudencia», que no es ya virtud moral, sino conducta tecnificada de quien aprende a estar al acecho, presto a saltar sobre la presa en el momento adecuado, o con las referencias que se hacen a la «moral» misma, presentada como la apariencia, las meras formas tras las que se vela la infinita vaciedad del mundo moral que dice sustentar y cuyo fraude, en algunos momentos, desenmascara—. Creo que en este análisis que discurre a lo largo de todo el estudio, se descubre uno de los rostros fundamentales de la sociedad en crisis, un retrato de un mundo social en el que, como muy bien señala su autor, el pícaro cumple, con su desviación, una doble función: la de deterioro por un lado y la de apoyo por el otro, del orden establecido. Es, por otra parte, la función que un determinado tipo de desviación cumplirá también en las sociedades contemporáneas, como han señalado repetidamente los teóricos sociales, cuyos análisis son aplicados, con medida, en la obra de Maravall.

Merece la pena detenerse un momento en esa función estabilizadora del pícaro, antídoto del rebelde en la sociedad barroca. «Frente a la miopía de algunos abruptos e inservibles moralistas —dice Maravall— los dirigentes, los políticos, los escritores preocupados de la situación social, se dieron cuenta de que la tolerancia del pícaro era el precio a pagar por conseguir sustraer a cierto tipo de individuos de llevar a cabo su incorporación a la rebeldía» y sólo cuando aumente de forma alarmante el número de los que siguen la vida apicarada, en pleno auge de la crisis social, es cuando el pícaro terminará convertido en criminal, en «carne de cárcel». El pícaro no es un rebelde, se conduce al margen de las normas sociales establecidas «no para introducir otro régimen diferente normativo, cosa a la que aspira el revolucionario, sino optando por moverse (con renuncia y retraimiento, con astucia y juego oculto) en el terreno de la irregularidad»[11].

Y para llevar a cabo ese proceso de ascenso, a través de esos caminos irregulares, el pícaro se desvincula de familia, patria, amigos, vida religiosa y usurpa, de forma sistemática, los signos de las capas altas de la sociedad, ostentatoriamente, exhibiendo el lujo en las ropas, la comida, los coches, los criados, cuando puede y, sobre todo, haciendo alarde de su ociosidad. Porque el pícaro, y creo que la caracterización que hace Maravall es absolutamente certera, lo que pretende es ser un caballero, y lo que a éste le caracteri-

[11] Ibídem, *pp. 438-439.*

za es el ocio. No es el ocio forzoso del que hablaban Moncada o Cellorigo, entre otros muchos escritores políticos de la época, sino el ocio que es símbolo de un sistema que, en la propia novela picaresca, se muestra en sus inicios de putrefacción, minado en sus mismas bases de sustento, carente de moral que lo cohesione y en el que el discurso religioso integrador se ha terminado convirtiendo en una mera caricatura. La obra de Maravall, a lo largo de las páginas escritas durante más de cincuenta años, a las que habría que sumar todas las reflexiones hechas en sus clases, en conferencias, en conversaciones particulares en todos esos años dedicados a hacer historia, resulta imprescindible para comprender la evolución de la sociedad barroca, las diferencias que existen entre la española y la de otros países, pero también —y esto quizá sea preciso repetirlo tanto como él lo hizo— la serie de coincidencias, de desarrollos similares y de planteamientos teóricos gemelos, que corroboran una vez más que, si la historia de España es algo «diferente», propia y peculiar de un determinado entorno geográfico, dicha historia no es en modo alguno ajena, y resulta en muchos momentos coincidente, con la que se desarrolla en todo el resto del Occidente europeo. Esa es, a mi juicio, otra de las aportaciones básicas en el modo de hacer historia en José Antonio Maravall, presente desde sus primeros artículos, clara en sus clases, evidente siempre en todas las orientaciones que dio a todos aquellos que tuvimos la suerte de emprender investigaciones por él dirigidas (¿cómo no recordar la paciencia, la generosidad y la insistencia sobre la importancia de no quedarnos encerrados en el estudio de lo que sucedía dentro de los límites espaciales que llamamos España, sino que habíamos de integrarlo en el mundo del que, indudable e inevitablemente, formaba parte, puesto que ésta era la única forma de poder comprender el desarrollo histórico de nuestro país y su presente?).

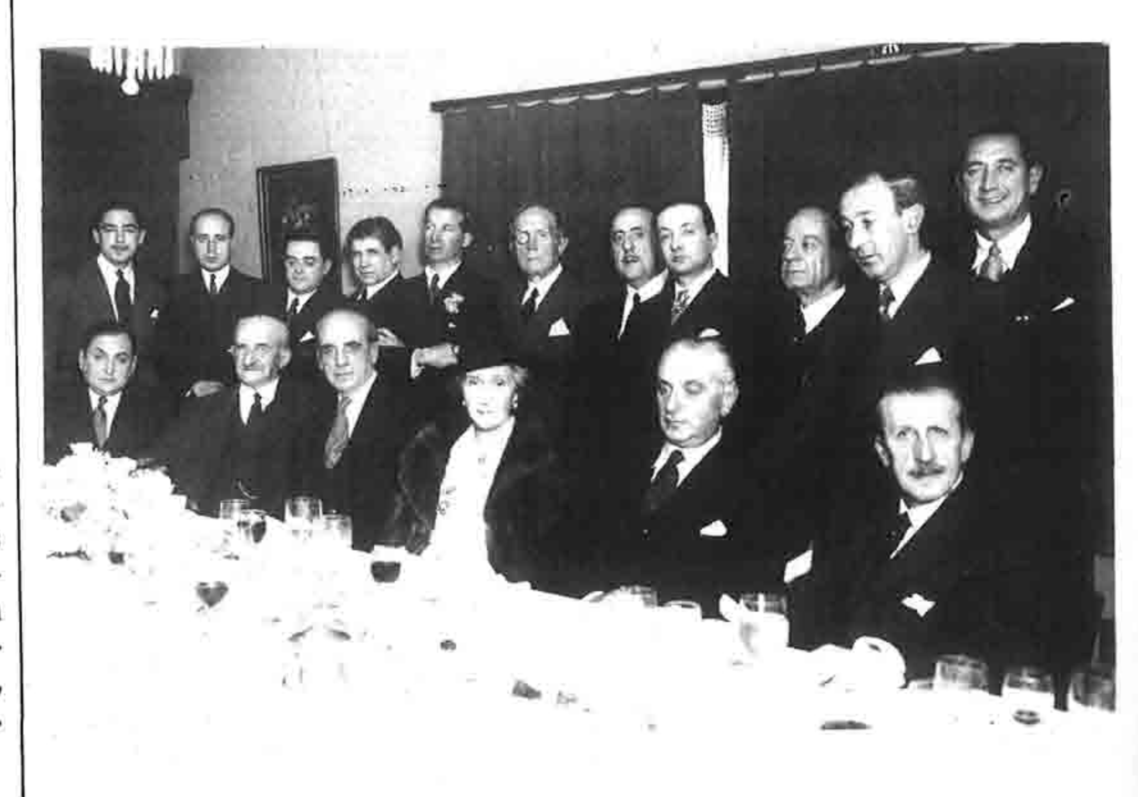
No hay páginas bastantes para exponer la importancia de su obra, ni la de su docencia, la de su entrega y entusiasmo. Porque Maravall no sólo era un hombre animoso, sino que era capaz de transmitir ese ánimo que generaba, de forma contagiosa. Y eso, junto a tantas otras cosas, que en estas páginas que intentan ser un recuerdo en su homenaje sólo se han apuntado, hacía de él un buen maestro. De tantos de nosotros...

Carmen López Alonso

LA HISTORIA DE ESPAÑA



Con Manuel Gómez Moreno. Agosto de 1956



En un banquete con colaboradores españoles del diario *La Nación,* de Buenos Aires. Entre otros: Julio Casares, Gregorio Marañón Moya, Azorín, Gerardo Diego, Conde de Romanones, Serafín Álvarez Quintero... Madrid 1942



El singular americanismo de José Antonio Maravall

Desde mis años universitarios, en la década de los veinte, el americanismo me ha parecido o firme vocación financiera, o rentable expansión literaria —teatral, sobre todo—, o cursilería patriotera, o un refinamiento cultural que sabe aunar las íntimas esencias con las múltiples proyecciones hispánicas.

Toda esa gama de aspectos ha ido evolucionando, y a veces cambiando con los años. El único que para mí no ha cambiado es el último. Ha seguido enhiesto en mi espíritu durante siete decenios. Los otros tres, se agravaban o se atenuaban, según las varias circunstancias históricas.

Pero aun dentro del aspecto más noble y refinado, el último, se dan «variaciones» y «diferencias», según echemos mano de la actual o de la antigua terminología musical. Una muy singular —y, en parte, aun contrapuesta— se da en el Maravall historiador de la cultura, usando ese término en la doble acepción en que él la entendía, al pasar de la historia de las ideas (del pensamiento, sobre todo político y estético) a la historia de las mentalidades (de las actitudes intelectuales y artísticas de los diversos grupos sociales y/o históricos).

Diría que aquel paso de la historia de las ideas a la historia de las mentalidades viene a coincidir con dos actitudes suyas, no del todo coincidentes, en el campo del americanismo —un interés, este último, que era esencial en y para un director de unos *Cuadernos* que se especificaban como *hispanoamericanos* y que publicaba el Instituto de Cultura Hispánica.

En cuanto al tiempo de esa doble diversificación, creo que se podría situar entre 1963, fecha de su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia sobre *Los factores de progreso en el Renacimiento español,* y 1966, año en el que aparecía una de sus obras cimeras: *Antiguos y modernos: la idea de progreso en el desarrollo de una sociedad,* enraizada en aquel discurso.

El hispanoamericanismo de Maravall avanzó paralelamente, en el tiempo, con su acendrado europeísmo, sin contradicción alguna. Los lectores de estos *Cuadernos* habrían ido



advirtiendo, sin duda, la simbiosis de ambos elementos, que se notaba en los subsiguientes estudios y ensayos que en esta revista iba publicando.

Para todo español de mente abierta, lo hispanoamericano es un punto medio entre lo nacional y lo internacional. Y si un español llega a Hispanoamérica no directamente, sino a través de Europa, el contacto se enriquece en calidad y en comprensión.

Ese doble carácter específico de sus varias contribuciones americanistas tal vez aconsejaría su reunión en volumen aparte, con páginas entresacadas de sus obras mayores y de sus escritos más breves —no siempre, menores— que ya han ido apareciendo reunidos en volúmenes misceláneos. Los primeros, los había ido preparando él mismo; los últimos y los póstumos, con la colaboración de su discípula María del Carmen Iglesias, ahora catedrática en su misma Facultad de Ciencias Políticas y de Sociología en la Universidad Complutense de Madrid.

Esa miscelánea serviría tanto a los americanistas de acá, como a los historiadores e intelectuales hispanoamericanos. Ella, por su parte, serviría a acercarlos cada vez más a toda la cultura española, cuanto más elevada y más renovada y más remozada la puedan contemplar en los escritos de uno de sus más insignes historiadores.

Acabo de mencionar estudios y ensayos. Pero el ensayo para un historiador de oficio, como lo fue siempre Maravall, rebasa el doble sentido que le diera su maestro Ortega y Gasset.

Para un historiador de oficio, ensayo no es ni el escrito interino y buceante, ni el trabajo elaborado y perfecto aunque sin el apoyo de las notas que ofrezcan las pruebas explícitas y la bibliografía —las «autoridades», como se decía antaño—. Para un historiador responsable, ensayo es un entrar en campos afines, definitivo en la intención, y más funda-



Maravall en su casa. Madrid, 1972



mentado aún que los escritos especializados, pero marginal y transitorio en la ruta espiritual de su propia vida.

A partir de 1963, fecha ya anteriormente citada como hito más historiográfico que académico, Maravall trató menos temas americanistas que en la etapa anterior, fuera de la visión, y de la actuación, de Las Casas, pero considerándolo siempre más bien como un avanzado pensador político español en la historia de la defensa de los valores y de los derechos humanos.

El hispanoamericanismo de José Antonio Maravall continuó en la misma línea de antes. Su dilatada dirección de estos *Cuadernos hispanoamericanos* le permitió divulgar a toda Hispanoamérica multitud de viejos y nuevos problemas españoles y europeos. Ello, y los copiosos libros por él publicados en las Ediciones de Cultura Hispánica —excelentes, entre tanta mediocridad, tanto por parte de España como de América—, le permitieron ejercer una influencia extraordinaria en todo el mundo de habla española.

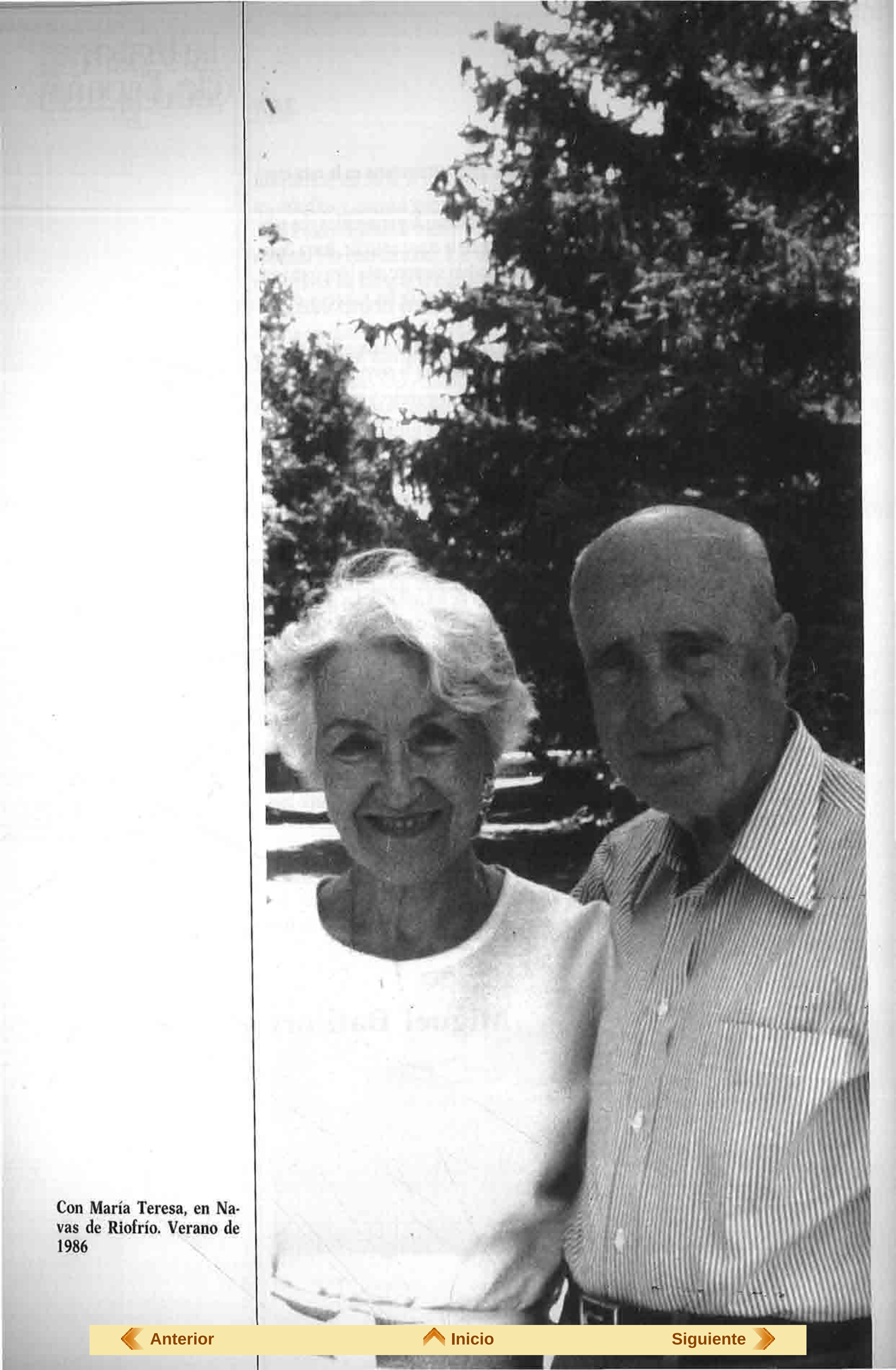
Cuantos asistimos al III Congreso Internacional de Historia de América reunido en Buenos Aires el año de 1966 para celebrar el sesquicentenario de la total independencia argentina, pudimos constatar que Maravall era el autor —aquí, también en el antiguo sentido de autoridad—, el autor español digo, más frecuentemente citado por los congresistas.

Su actitud europeísta, que lo llevó siempre a desconfiar de los mitos de los caracteres nacionales, sumada a su continua proyección americana le condujo últimamente, en 1981, a subrayar el carácter intraeuropeo e hispanoamericano de la expresión «Corona de España», desde el siglo XVI hasta el XVIII, en informe oficialmente solicitado a la Real Academia de la Historia, y por ésta encomendado a su pericia histórica.

Su vida, desde hacía mucho tiempo seriamente amenazada, no parecía, con todo, que le había de apartar tan pronto de sus actividades intelectuales. Mantuvo su euforia vital hasta el congreso de diciembre de 1986, celebrado en Salamanca para conmemorar el cincuentenario de la muerte de don Miguel de Unamuno. En la noche del 19 del mismo mes nos dejaban para siempre su espíritu inteligente y su alma bondadosa.

Ambos aspectos de su personalidad han sido evocados de consuno por sus alumnos, por sus discípulos oyentes, y por sus discípulos lejanos, sus lectores. Esos han sido, y seguirán siéndolo por mucho tiempo, todos lo que se han interesado —con proyección al pasado, al presente y al futuro— por la historia global de España, de Europa y de Hispanoamérica.

Miguel Batllori



Con María Teresa, en Navas de Riofrío. Verano de 1986



Maravall como estudioso de la Edad Media española

José Antonio Maravall ocupa un puesto de excepción en la nómina de los historiadores españoles del siglo XX. Su vida estuvo consagrada íntegramente a la historia, tanto en su faceta docente como investigadora. Su magisterio en la Universidad de Madrid, particularmente en la entonces denominada Facultad de Ciencias Políticas y Económicas, dejó una huella imborrable en todos los que fueron alumnos suyos, algunos de los cuales orientaron su actividad futura por el camino de la historia. Paralelamente la voz de José Antonio Maravall pudo escucharse en numerosas universidades extranjeras, a las que fue invitado para impartir conferencias o cursos monográficos. La obra escrita que nos ha legado presenta, como notas más características, su extensión, riqueza y variedad. Desde las monografías hasta las reseñas críticas de libros, los trabajos de Maravall impresionan al lector por la vastísima cultura del autor, su capacidad para relacionar problemas historiográficos de la más variada índole y, sobre todo, el indiscutible rigor intelectual que se aprecia en todos ellos. Conocedor a fondo de las fuentes que maneja en sus trabajos, José Antonio Maravall siempre supo situar sus investigaciones en el contexto de la historiografía internacional, consecuencia de la atención que prestaba a la bibliografía, clásica o reciente. Por lo demás sus trabajos, escritos con una pluma fluida, aunque siempre precisa, están inmersos en un clima muy particular, que contribuye a crear una atmósfera de cordialidad entre lector y autor.

En consonancia con la denominación de la cátedra que desempeñó desde el año 1955, «historia del pensamiento político y social de España», la labor investigadora de José Antonio Maravall discurre básicamente por esos cauces. Pero eso no quiere decir que resulte fácil colocar sus trabajos detrás de una etiqueta. ¿Es posible, por otra parte, establecer límites precisos entre la historia del pensamiento político y la del pensamiento social?, ¿o entre la historia de las ideas, de la cultura y de las mentalidades? ¿No podría afirmarse, con sólidos argumentos, que el profesor Maravall hizo ante todo una obra de «historia social», en el sentido que daba a esta expresión por ejemplo L. Fèbvre? Si nuestro punto de vista se sitúa en la perspectiva cronológica observamos que José Antonio

Maravall abarcó en sus trabajos un espectro muy amplio, que arranca de los tiempos visigóticos y llega hasta la época de la Ilustración, es decir desde el siglo V hasta el XVIII, sin olvidar, por supuesto, sus numerosos escritos sobre cuestiones del presente o sus penetrantes reflexiones acerca de la teoría de la historia (en particular su excepcional libro *Teoría del saber histórico*).

Una parte importante de la producción historiográfica de José Antonio Maravall se refiere a la Edad Media. Ciertamente Maravall no fue un medievalista, si tomamos este término en la acepción común con que se utiliza en el mundo académico. No es menos cierto, por otra parte, que sus trabajos más conocidos, hablando en términos generales, no son los de temática medieval. Sin duda el centro de las preocupaciones historiográficas de Maravall fue la España de los siglos XVI y XVII, es decir la época de los Austrias, del Siglo de Oro y del predominio de la cultura barroca. Es más, su incursión en el medievo se realiza a partir de su interés por la época moderna. Oigamos al propio Maravall. En 1968, en el prólogo del libro que recogía sus trabajos sobre historia del pensamiento español de la Edad Media, manifestaba que «el estudio, el más objetivo y científico posible de la Edad Media española, sigue siendo un trabajo ineludible para penetrar en el análisis de nuestra situación histórica moderna». Cinco años más tarde, en 1973, en una nota que añadía a su trabajo «Sobre el origen de "español"», señalaba de forma categórica: «Nosotros nos hemos ocupado de algunos puntos de Historia medieval tan sólo en la medida en que nos era necesario para entender ciertos aspectos de la Historia social de la mentalidad moderna». Pero independientemente de la finalidad última que tuvieran esas investigaciones (¿la Edad Media considerada como *ancilla Modernitatis*?) no cabe duda de que José Antonio Maravall ha contribuido poderosamente a la investigación de la historia medieval de España.

Maravall buceó en el medievo para desentrañar las raíces de la época moderna, campo fundamental de su investigación. Pero lo hizo aplicando «las categorías de una ciencia política y social al nivel de nuestro presente», bien alejadas por cierto de interpretaciones entre románticas y nacionalistas de quienes seguían empeñados en desentrañar la singularidad histórica de lo español». De ahí que sus trabajos sobre historia medieval española no sólo estén elaborados desde presupuestos metodológicos rigurosos, sino que a la vez estén siempre situados en las coordenadas de la Europa medieval.

Por lo demás José Antonio Maravall ha cultivado campos de investigación de nuestro medievo que se encontraban prácticamente inexplorados. Por de pronto él ha sido el gran pionero en los estudios acerca del pensamiento político. En este capítulo debemos incluir dos trabajos fundamentales, «El pensamiento político de la Alta Edad Media» y «Del régimen feudal al régimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X», aparte de otros muchos más específicos. En el primero de los trabajos mencionados Maravall efectúa un recorrido de las distintas manifestaciones del pensamiento político en el mundo hispánico en el período comprendido, aproximadamente, entre el año 400 y el 1300. A través del análisis minucioso de los textos medievales (tanto escritos doctrinales, como crónicas, fuentes diplomáticas, textos normativos, etc.) Maravall pasa revista a la concepción del poder desde el siglo V, cuando en la Península imperaba una cultura latino-cristiana, hasta



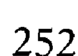
los albores del siglo XIV, época en la que ya se anunciaba la eclosión del Estado moderno. No deja de señalar la importancia que tuvo la reunión de Cortes celebrada en León por el monarca Alfonso IX el año 1188, «admirable arranque de nuestra historia institucional», dirá Maravall, como asimismo pone de relieve la superación de las relaciones feudales en la España del siglo XII, sustituidas por unas estructuras propias de una comunidad, por lo demás de carácter prenacional. Si hay que destacar algún rasgo singular del pensamiento político español en la Edad Media ése sería «la idea de preeminencia real», la cual se mantiene «desde los visigodos hasta empalmar con la recepción del derecho romano».

Su trabajo «Del régimen feudal al régimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X» ha ejercido una gran influencia en el ámbito del medievalismo. Baste recordar que el profesor García de Cortázar, en su conocido libro *La época medieval* (tomo II de la *Historia de España Alfaguara*, dirigida por Miguel Artola) titulaba así un apartado del capítulo que dedicaba a la comunidad política en la España cristiana de los siglos XI al XIII: «El paso del régimen feudal al régimen corporativo de base territorial en los Estados hispanocristianos». Ello es revelador de la hegemonía indiscutible que ejercía Maravall en esta parcela de la historiografía, pero a la vez de la solidez de sus trabajos. En esta ocasión tomaba como eje de su investigación el pensamiento de Alfonso el Sabio, pero su objetivo final era mostrar cómo en las condiciones concretas del siglo XIII (recepción del nuevo derecho; desarrollo de las ciudades y de la burguesía, etc.) quedó arrinconado el sistema de relaciones feudales para dar paso al régimen corporativo de base territorial. La relación de naturaleza, rey-reino, se imponía sobre la de vasallaje. El súbdito sucedía al vasallo de épocas anteriores. Todo el corpus doctrinal y normativo del Rey Sabio vino a sancionar ese proceso.

Maravall había analizado asimismo el concepto de monarquía en la Edad Media española, pasando revista a las opiniones de los más destacados tratadistas, desde Isidoro de Sevilla hasta Rodrigo Sánchez de Arévalo. En el medievo hispano la idea de monarquía tenía que ver no sólo con la existencia de una organización política con un rey fuerte a su frente, sino también, y sobre todo, con su proyección sobre un ámbito espacial amplio. De hecho se trataba de una concepción monárquica universal, claramente diferente de la que iba a prevalecer en la época moderna, para quien el monarca es el rey de un simple Estado.

Los siglos medievales ofrecieron al profesor Maravall campo abonado para indagar otras muchas cuestiones relacionadas con el pensamiento político. Así por ejemplo la división de reinos, práctica frecuente en el medievo hispano, pero que nada tenía que ver con lo que, bajo la misma etiqueta sucedía allende los Pirineos. En tierras peninsulares aunque se produjera la división de un reino, todos se consideraban partícipes de una misma totalidad, todos eran al fin y al cabo «reges vel principes Hispaniae». En otro orden de cosas José Antonio Maravall demostró cómo desde el siglo XIV se consideraba a la comunidad política como un «cuerpo místico». La idea, que tenía su origen en el mundo eclesiástico, se hizo patente en escritores como Sánchez de Arévalo o Enrique de Villena, pero también en las Cortes de Barcelona del año 1409.





A Maravall debemos igualmente un brillante trabajo en el que desentraña la importancia de la corriente democrática en la España medieval, simbolizada en la célebre frase «Quod omnes tangit, ab omnibus debet approbari». Ese concepto, expresado de diversas maneras, aparece desde el siglo XIII en adelante, en escritores castellanos como Álvaro Pelayo, Juan García de Castrogeriz, López de Ayala o el tantas veces citado Sánchez de Arévalo, o de la corona de Aragón como Pedro de Aragón, Eiximenis o Bernat Metge. Plataforma de expresión adecuada de ese sentimiento democrático fueron las Cortes. Por lo demás la proyección final de esa corriente que tanta fuerza alcanzó en el Medievo fue el levantamiento de las Comunidades de Castilla contra Carlos I.

Como se ve, Maravall ha sido el primero, en la historiografía española contemporánea, en iluminar un campo tan escasamente conocido, pero de tanto interés, como el del pensamiento político medieval. Para ello era preciso un conocimiento a fondo de las fuentes, pero al mismo tiempo una gran capacidad para detectar lo que de pensamiento político pueden decir unos textos que nunca fueron elaborados con esos fines. ¿No aparece lo «político» en obras de carácter teológico, jurídico o simplemente narrativo? Sólo una mente en la que se aunara el dominio de los textos de nuestro medievo con una sólida formación de base tanto teórica como instrumental podía emprender con éxito esa difícil andadura.

Ciertamente Maravall, liberal convencido, admirador de Ortega y Gasset, estudió la evolución del pensamiento político de la España medieval desde esa óptica ideológica. Su interpretación de las Cortes de León y Castilla ¿no sigue fielmente el camino trazado en su día por Martínez Marina y reafirmado posteriormente por Piskorski y Sánchez Albornoz? Su insistencia en las corrientes democratizadoras que circularon en la sociedad medieval hispana ¿no procede asimismo de las mismas fuentes liberales? Incluso sus opiniones acerca de la pronta superación de las relaciones feudales ¿no puede adscribirse también al *corpus* doctrinal del liberalismo?

Maravall había recorrido el medievo hispano a la búsqueda de las ideas básicas sobre las que se sustentaba la comunidad política. Pero ¿cuál era el sustrato de todo ese conjunto de núcleos políticos que se iban constituyendo en los siglos medievales? Aunque diversos entre sí, ¿no tenían numerosos elementos de afinidad?, ¿no formaban parte todos ellos de Hispania, un territorio que proporcionaba cuando menos unos cimientos comunes? Estos interrogantes llevaron a José Antonio Maravall a indagar en los siglos medievales para tratar de comprender el significado que tenía la voz latina Hispania, así como la España del romance castellano. Algunos han querido ver en estas investigaciones de Maravall sobre el concepto histórico de España el reflejo, acaso inconsciente, de los postulados nacionalistas vigentes en pasadas décadas ¿Se trataría de construir una fundamentación histórica del nacionalismo español? Nada más lejos de la realidad. Seguir la pista al vocablo Hispania y a sus derivados es una tarea no sólo legítima desde el punto de vista historiográfico, sino incluso saludable para entender, con el mayor rigor científico, los problemas derivados de lo que Ortega y Gasset denominó la invertebración de España.

En su trabajo «Una antigua mención de los hispanos» Maravall hacía referencia a un texto, originario del mundo franco, la *Crónica del Pseudo-Fredegario,* en la cual, a propósito de una relación de pueblos, se citan, junto a los romanos, los griegos, los medos o los



armenios, a los «hispanos». Un trabajo posterior, «Sobre el origen de "español"», aunque ofrecía una indudable vertiente filológica, incidía de nuevo en una preocupación central de Maravall, intentar esclarecer «el origen de un posible sentimiento de comunidad hispánica y las diversas formas que ésta presentaba en los siglos medievales». El término «español», señalaba Maravall, aparece como nombre de persona en tierras pirenaicas de Aragón en el siglo XII y como étnico en el XIII en Castilla, difundiéndose rápidamente hacia Cataluña.

Pero la obra fundamental de José Antonio Maravall en esta dirección es, sin lugar a dudas, *El concepto de España en la Edad Media.* Se trata de un trabajo de una erudición prodigiosa, que ha merecido tres ediciones (en 1954 la primera, las siguientes en 1964 y 1981). Maravall partía de la idea de que «ciertas peculiaridades de la Historia española... dependían, por lo menos en parte, de la propia visión que de su convivencia política tuvieron los españoles, a través de los siglos medievales en que se fraguaron las comunidades políticas de la Europa moderna». Para ello nada mejor que seguir el desarrollo del concepto de España en el transcurso del medievo, puesto que en dicha época no sólo pervivió el viejo vocablo con el que los romanos designaron al conjunto de la Península Ibérica, sino que en torno al mismo se forjó un sentimiento de comunidad.

La obra que comentamos consta de dos partes bien diferenciadas. En la primera, «Hispania universa», Maravall sigue la pista a la evolución del término que nos ocupa en tiempos romanos y visigodos. Observa la consistencia del vocablo Hispania, al que nunca pudo arrinconar el de Gotia, así como la denominación de «hispani» para las gentes que habitaban en los Pirineos y de «hispana» para la marca creada por Carlomagno en el noreste de la Península Ibérica. Pero sin duda lo más llamativo de esa época fue la utilización de la palabra Hispania para referirse al territorio ocupado por los musulmanes, lo que no se tradujo en la denominación de hispanos para las gentes que vivían en Al-Andalus.

La segunda parte de la obra, «Regnum Hispaniae», es, desde nuestro punto de vista, la más interesante. La empresa histórica de la Reconquista, opina Maravall, no podría entenderse en modo alguno sin la idea misma de España. Conviene recordar, no obstante, que el autor de *El concepto de España en la Edad Media* está haciendo historia del pensamiento, lo que significa que hable de la Reconquista «como idea». Los cristianos del norte peninsular luchan, ciertamente, contra un enemigo político (al margen de su condición de «infiel»), pero lo hacen para restablecer un dominio legítimo. No se trata sólo, por lo tanto, de una conquista militar, sino de una auténtica restauración, retornando a la situación existente antes de la «pérdida de España». «Si cada uno de los príncipes cristianos sabe muy bien que su tierra es parte de España, y si llaman, con valor de totalidad, España, a la extensa tierra en poder de los moros, esto indica hasta qué punto sentían sus propios ámbitos o territorios como parciales y dinámicamente lanzados a recobrar esa tierra a la que, como un miembro al todo, pertenecía la que cada uno de ellos dominaba», afirma Maravall en un pasaje de su obra.

Después de pasar revista al mito de la herencia gótica y de puntualizar el sentido que tenían en la Edad Media conceptos como los de reino o función regia, Maravall insiste en la existencia, entre los reyes de la España medieval, de un indiscutible vínculo de solidaridad política. Así por ejemplo para el cronista catalán del siglo XIII Bernat Desclot

la campaña cristiana contra los almohades que desembocó en la victoria de las Navas de Tolosa era una empresa propia del rey de Castilla y de «els altres reys d'Espanha». Desde la vertiente castellana un cronista del siglo XV, Fernán Pérez de Guzmán, dirá a propósito de Fernando I (el de Antequera) que «sus fijos e fijas deste rrey de Aragon poseyeron todos los quatro reinos de España», mostrando asimismo los lazos comunes interhispanos.

Hubo en tiempos medievales una idea imperial, surgida en León y trasladada posteriormente a los reyes de Castilla y León. Esa idea, que ya se proyectaba sobre todo el territorio peninsular con Alfonso VI («imperator totius Ispanie»), se hispanizó plenamente con Alfonso VII ¿No implicaba ese imperio una potestad superior? ¿No sugería la idea de un «rey de España»? Tomic, un escritor catalán del siglo XV, admitía que los descendientes de Pelayo tuvieran «lo primer titol de rey de Hispanya, Leo e Castella». No obstante la idea imperial leonesa quebró, perviviendo sólo como un recuerdo. En cualquier caso España, concebida «como un ámbito de poder, regido solidariamente por varios reyes», era asimismo un ámbito territorial adecuado «para la realidad o la posibilidad de un poder monárquico». Este lo alcanzarían los Reyes Católicos, quienes poseían, expresándolo con las palabras de Diego de Valera, «la monarquía de todas las Españas».

Pero España es asimismo el solar en el que viven unas gentes que mantienen elementos comunes, unos modos de vida y unas costumbres en cierto modo similares. España, nos dice Maravall, «no es puro espacio geográfico... sino una comunidad humana tan honda que sus componentes ofrecen unas mismas cualidades». ¿No se generalizó en la Edad Media una forma de actuar que se consideraba peculiar de España, la «consuetudo Hispaniae»? ¿No alude precisamente a esa «costumbre de España» el monarca catalano-aragonés Jaime II en un documento que data del año 1295?

El concepto de España en la Edad Media constituyó en su momento una novedosísima aportación para el esclarecimiento de uno de los temas capitales, pero a la vez sumamente polémico, de nuestro pasado medieval. En 1989, cuando escribimos estas páginas, podemos afirmar con toda rotundidad que la mencionada obra de José Antonio Maravall ha adquirido la categoría de un clásico de la historiografía sobre la España medieval. Aunque sólo fuera por ese libro los medievalistas hemos contraído una deuda con el profesor Maravall.

La historia social, entendiendo esta expresión en un sentido estricto, ha merecido igualmente la atención de José Antonio Maravall, al cual debemos algunos brillantes trabajos en esta parcela de la investigación. En el denominado «Los "hombres de saber" o letrados y la formación de la conciencia estamental» habla de ese grupo de personas que, gracias a sus conocimientos (particularmente en leyes) y al hecho de que se situaran próximos a los titulares del poder, se convirtieron en una auténtica «capa estamental». Los letrados procuraron apropiarse de la función que desempeñaban, convirtiéndose en un grupo cada vez más cerrado. Por su parte la reseña de un libro aparecido en 1966, *La sociedad estamental de la baja Edad Media española a la luz de la literatura de la época*, debido a la venezolana Luciana de Stefano, dió ocasión a Maravall para elaborar un breve pero muy sugestivo trabajo, «La sociedad estamental castellana y la obra de don Juan Manuel». En él defendía el interés de estudiar los textos literarios medievales para cap-



tar a través de ellos no las opiniones personales del autor sino «la capa o tejido de creencias, ideales, sentimientos, mitos, etc., que circulan en una sociedad». Desde esa perspectiva, señalaba Maravall, la historia del pensamiento «se convierte en una rama de la Historia social».

La preocupación de José Antonio Maravall por conocer «la formación y desarrollo de la mentalidad burguesa» se manifiesta con toda nitidez en su trabajo «Franciscanismo, burguesía y mentalidad precapitalista: la obra de Eiximenis». Los escritos del franciscano catalán Francesc Eiximenis, por lo demás tan ligado a la ciudad de Valencia, constituyen, en opinión de Maravall, un excepcional exponente de una ciudad marítima en la que los mercaderes ocupan un puesto relevante, pero sobre todo son un testimonio inigualado del papel de la burguesía y de los albores del capitalismo. Al fin y al cabo, siempre según nuestro ilustre historiador, Eiximenis era un producto típico de una cultura comunal, lo que resultaba comprensible en la corona de Aragón, habida cuenta de las populosas urbes con que contaba en el litoral mediterráneo. En definitiva este trabajo de Maravall podía considerarse como propio de la historia del pensamiento, aunque enfocada ésta «desde el ángulo visual de una historia social», según sus propias palabras.

La importancia que concedía el profesor Maravall a la burguesía, como clase social en ascenso en la Baja Edad Media hispánica, está en estrecha conexión con las líneas argumentales básicas que encontramos en dos de las obras más conocidas de cuantas ha publicado nuestro autor, *El mundo social de "La Celestina"* y *Las Comunidades de Castilla, una primera Revolución moderna.* Es evidente que ninguna de estas dos obras se sitúan en el marco cronológico de la Edad Media, toda vez que aluden al reinado de los Reyes Católicos, la primera, y al de Carlos I, la segunda. Pero ello no nos parece obstáculo para que sean tenidas en cuenta a la hora de valorar la historiografía acerca del medievo de José Antonio Maravall, pues ambas entroncan directamente con algunos de los postulados defendidos por este autor al interpretar la sociedad hispánica de los últimos siglos de la Edad Media.

La obra literaria atribuida a Fernando de Rojas nos ofrece, en opinión de Maravall, un interesantísimo trasfondo social, caracterizado por el ascenso de la alta burguesía, clase que basaba su éxito en la posesión de riquezas, y por la quiebra de los viejos lazos de carácter feudal. Un prototipo de la nueva clase ociosa lo constituye en la obra Calixto, en tanto que Sempronio o Pármeno ejemplifican a los criados que sirven a sus señores sólo por el afán de lucro, sin que quede en ellos ni el menor rastro de la antigua fidelidad que impregnaba las relaciones feudales. *La Celestina* nos muestra una sociedad dominada plenamente por una economía dineraria. Se trata, por lo tanto, de un producto peculiar de la cultura urbana que sin duda refleja, piensa Maravall, el panorama de las ciudades castellanas de fines del siglo XV.

La monografía sobre las Comunidades, obra que mereció cinco ediciones en vida de su autor, constituyó en su momento un auténtico revulsivo en el ámbito de la historiografía española. Frente a la opinión imperante en los años que siguieron a la guerra civil, que veía en las Comunidades un movimiento de signo retardatario, de claras resonancias feudales, Maravall presentaba aquella sublevación contra Carlos I ni más ni menos que como «la primera revolución moderna» de la historia de Europa. Los comuneros, según



su punto de vista, no luchan por la conquista de unas libertades concretas, sino por el logro de la «libertad». Se trataba, por lo demás, de una aspiración hondamente sentida en tierras castellanas, pues hundía sus raíces en la trayectoria seguida por su pueblo en el transcurso de la Edad Media. Los comuneros propugnaban una concepción democrática del régimen político, concepción que tenía asimismo sus antecedentes en la vieja historia de Castilla. Pero dicho anhelo no era solamente una reminiscencia del pasado, sino también una actitud consecuente con las tendencias democráticas que, al decir de Maravall, informaban la época del primer Renacimiento y cuyos rasgos más acusados eran «el cansancio del régimen señorial», «el desarrollo de la burguesía» y «la difusión de un espíritu de "libertas cristiana"». De nuevo encontramos el protagonismo de la burguesía. Al fin y al cabo las Comunidades habían sido un movimiento de carácter urbano, en el cual el papel dirigente lo habían desempeñado los burgueses, aunque en su desarrollo participaran otros grupos sociales. A este respecto Maravall señalaba que «los grupos burgueses de la cultura urbana, al terminar el Medievo, se presentan históricamente actuando en reivindicación de los derechos comunes y generales, en nombre de lo genérico humano, aunque los intereses que los muevan sean peculiares de aquel estamento».

Así pues el profesor Maravall nos ha presentado, en sus trabajos de específica «historia social», el panorama del mundo hispánico a fines de la Edad Media. Sus notas características serían el declive de las formas feudoseñoriales y el ascenso de la burguesía de las ciudades, fenómeno paralelo a la creciente importancia de la economía basada en el dinero, o lo que es lo mismo a la génesis del sistema capitalista. Desde fines del siglo XIV, señalaba Maravall en una nota de uno de sus capítulos de su libro sobre las Comunidades, «se acentúa un movimiento de libertad económica, impulsado por las nuevas formas capitalistas que se desarrollan». Esa burguesía fue también portadora de los deseos de libertad que bullían en tierras castellanas. Su manifestación más genuina se alcanzó en el levantamiento de las Comunidades, el cual, aunque finalmente fracasara, constituye un hito importante «en la historia de la libertad democrática en España», en palabras de José Antonio Maravall.

La contribución de Maravall al medievalismo no se agota con lo expuesto. Antes al contrario, otras muchas cuestiones merecieron asimismo su atención. En este capítulo es preciso incluir sus trabajos sobre el «saber», sus contribuciones a la historia de la Cataluña medieval o sus reflexiones acerca del feudalismo.

Entre los años 1957 y 1966 José Antonio Maravall publicó diversos trabajos relacionados con el «saber» en la Edad Media: «La estimación de Sócrates y de los sabios clásicos en la Edad Media española», «La "cortesía" como saber en la Edad Media» y «La concepción del saber en una sociedad tradicional». Ciertamente resulta difícil poner una etiqueta a esos trabajos, que recuerdan en cierto modo a la vieja historia de la cultura, pero de hecho se inspiran más en una historia del pensamiento renovadora.

«La estimación de Sócrates...» es un extenso y muy erudito trabajo, en el que Maravall pasaba revista a la valoración que hicieron los intelectuales de la España medieval de los escritores clásicos. Por las páginas de dicho artículo desfilan, entre otros, Homero, Platón, Aristóteles, Virgilio, Ovidio y Séneca. Pero sobre todo destaca Maravall la elevada estimación de que gozó Sócrates, considerado por muchos fundador de la filosofía y



revelador de la moral y al que se llegó a situar en el más alto grado de la virtud, aquel que sólo alcanzan los santos. En el segundo de los trabajos antes mencionados se analiza el concepto de «cortesía», entendida en el medievo como saber, pero un saber moral, un saber que se manifiesta como virtud. El tercer trabajo citado, «La concepción del saber...», asimismo de gran extensión, plantea con gran agudeza la relación dialéctica que, en el contexto de la sociedad medieval, existía entre el sabio y la sabiduría. Después de referirse a cuestiones como la cultura del libro o el finalismo moral de la ciencia, Maravall concluye señalando la correspondencia que se observa en la Edad Media entre la concepción sapiencial de la ciencia y el sistema estático de la economía.

Maravall fue lo más alejado que imaginarse pueda de un historiador localista. Sus investigaciones tienen que ver con conceptos políticos, categorías sociales, formas de pensamiento, todos los cuales difícilmente pueden circunscribirse a límites territoriales estrictos. No obstante, sus trabajos de historia medieval se proyectan básicamente sobre España. Precisamente él había insistido en los vínculos comunitarios que en torno a la idea de Hispania habían existido en los siglos medievales. Pero Maravall no ocultaba la singularidad de algunos territorios hispanos y en particular de Cataluña. De ahí que dedicara algunos trabajos a problemas específicos del medievo catalán: «Un problema jurídico-político de los diplomas catalanes», «El culto de Carlomagno en Gerona» y «La formación del régimen político territorial en Cataluña».

El primero de los artículos citados trataba del problema de la datación por los años de reinado de los reyes francos en los diplomas de Cataluña hasta entrado el siglo XII. El segundo alude al oficio de San Carlomagno, desarrollado en Gerona a partir del año 1345, por iniciativa del prelado Arnal de Monredón. Acto individual y tardío, dicho culto tenía, en opinión de Maravall, un carácter gibelino o si se quiere regaliano. «La formación del régimen político...» es en realidad una investigación acerca de la obra del importante jurista catalán del siglo XIII Pere Albert. Aunque en sus escritos trata de temas feudales, Albert demuestra estar imbuido de ideas nuevas, de claro origen romanista, como la que defendía la superioridad indiscutible del príncipe.

¿Y el feudalismo? Un historiador interesado por la Edad Media, ¿podía permanecer al margen de la discusión acerca de concepto tan fundamental para la comprensión de dicha época como el de feudalismo? En modo alguno. De ahí que escribiera un prólogo para la traducción castellana del libro de C. Stephenson *El feudalismo medieval,* que lleva por título «El problema del feudalismo y el feudalismo en España». En él Maravall ponía de manifiesto la complejidad del concepto de feudalismo, «fenómeno político», pero a la vez «etapa en la historia de la economía». Más adelante señalaba que el feudalismo es «un complejo institucional, una estructura social, una forma política y, junto a ello... un conjunto de ideas». Apoyándose en Sánchez Albornoz destacaba la peculiaridad del feudalismo español, si bien éste sólo puede ser entendido como una matización propia dentro del conjunto europeo. En cualquier caso la Edad Media interesaba a Maravall, no lo olvidemos, en cuanto en ella se hallaban las raíces del mundo moderno, y éstas eran la burguesía, el capitalismo o el Estado moderno, en tanto que el feudalismo significaba un fenómeno puramente medieval, sin continuidad en la época que le sucedió.

José Antonio Maravall se ocupó también de la valoración de algunos de los más insignes medievalistas españoles de este siglo. Es preciso destacar en este sentido un artículo suyo del año 1959, «Menéndez Pidal y la renovación de la historiografía» (recogido posteriormente en el libro *Menéndez Pidal y la historia del pensamiento,* publicado en 1960), en el que glosaba la obra del ilustre filólogo e historiador. Después de señalar que Menéndez Pidal marca una época en la historiografía española, Maravall ponía de manifiesto cómo la principal aportación de aquel se encuentra en la teoría. Si importante fue su labor erudita, como estudioso de las fuentes, mucho más lo fueron sus métodos de interpretación de las mismas. Problemas como las relaciones entre el individuo y el grupo en la historia, o la continuidad y la discontinuidad en el proceso histórico, recibieron un tratamiento magistral en la obra de Menéndez Pidal. Por lo demás buena parte de la obra de este maestro hay que situarla, en opinión de Maravall, en el ámbito de la historia del pensamiento. ¿Qué fue, por ejemplo, *La España del Cid,* una de sus obras más conocidas? No es en absoluto una biografía, pese a lo que en principio pueda parecer. Lo fundamental de dicha obra consiste en el pensamiento político de reyes, legados, nobles y eclesiásticos, así como «la evolución de ideas sobre la realeza o las relaciones feudales, la idea de cruzada...». A través de ellas construye Menéndez Pidal un panorama de las tierras hispánicas en la época del Cid.

En otro orden de cosas Maravall valoraba muy positivamente las ideas generales de Menéndez Pidal acerca de la construcción histórica de España y sobre los siglos medievales en particular. ¿Cómo no recordar las inolvidables páginas del maestro sobre la Castilla innovadora, o sobre la «idea imperial hispánica»? ¿Y sus puntos de vista acerca del papel jugado en el medievo por España, como puente entre el Islam y la Cristiandad? Pero, con todo, lo más significativo de Menéndez Pidal ha sido su contribución a la renovación historiográfica, faceta esta que nadie había señalado hasta Maravall.

Un observador tan atento de todo lo que concernía a la interpretación de la realidad española, presente o pasada, no podía permanecer ajeno a la polémica que se desató en las pasadas décadas sobre la singularidad de la historia de España y que tuvo como protagonistas a Américo Castro y a Claudio Sánchez Albornoz.

El trabajo «La visión histórica de España en Sánchez Albornoz», que data de 1960, constituye una reseña crítica de la obra del ilustre medievalista español exiliado en la Argentina *España, un enigma histórico,* que había sido editada en Buenos Aires cuatro años antes. Con la mayor objetividad, Maravall pasa revista a los pilares en que se asienta la interpretación de la historia de España de Sánchez Albornoz, y que no es el caso de reproducir aquí. Reconoce Maravall que *España, un enigma histórico* es, ante todo, la obra de un gran historiador. Sánchez Albornoz, dice Maravall, desarrolla su programa «con gran rigor y sistema de historiador». Pero a la vez pone de manifiesto cómo la obra que comentamos hunde sus raíces en una concepción antropológica, pues lo que analiza en ella no es tanto la historia de España como la de los españoles, o mejor aún la historia del «homo hispanus». Desde ese punto de vista, nos dirá Maravall, hay una coincidencia entre Sánchez Albornoz y Castro, pues también éste es deudor de esa concepción de la historia que nos lleva a Dilthey. Así pues Maravall, aún reconociendo la indudable valía de *España, un enigma histórico,* tomó sus distancias ante dicha obra, lo que quería decir



que no se colocaba en ninguno de los dos bandos de la polémica. Al fin y al cabo el debate entre Sánchez Albornoz y Castro, pensaba Maravall, se situaba en una órbita historiográfica cuando menos discutible.

Pero eso no obsta para que Maravall criticara abiertamente los puntos de vista defendidos por Américo Castro. En su trabajo «La morada vital hispánica y los visigodos», que data del año 1965, Maravall, tomando como pretexto la cuestión de la españolidad de los visigodos (él los considera preespañoles), arremetía duramente contra los supuestos teóricos de que partía Castro. Su concepto de la «morada vital», nos dice Maravall, es una versión modernizada de la vieja idea romántica del espíritu de los pueblos. A partir de ahí cualquier construcción se derrumbaba. ¿Por qué se iba a fraguar el modo de ser español en poco más de un siglo? ¿Qué extraña alquimia explica que en la construcción de lo español intervinieran unos elementos (lo cristiano, lo musulmán y lo hebraico) y fueran excluidos otros (por ejemplo los siglos que precedieron a la invasión musulmana de la Península Ibérica)?

La réplica indirecta a Castro la encontramos asimismo en otros trabajos del profesor Maravall. Su crítica a la visión psicologista de la historia y su defensa, como buen historiador, del «análisis concreto de cada situación concreta» no podía conducirle a otra meta. Así, a propósito de las consideraciones sobre el autor de *La Celestina,* nos dirá Maravall, en clara referencia a Castro: «Andar preocupados por estos problemas (reducir una creación artística a una determinación étnica) y dejar de lado los más efectivos condicionamientos sociales y económicos no deja de ser una forma un tanto anacrónica de hacer historiografía».

El rápido recorrido que hemos efectuado por la obra de Maravall que tiene relación con los siglos medievales nos da pie para sacar algunas conclusiones. Por de pronto José Antonio Maravall brilla con luz propia en el ámbito de los historiadores de la Edad Media. Gracias a él han sido roturados campos que se encontraban prácticamente sin cultivar, como la historia de las ideas políticas. Cultivador de la historia social, en su mejor acepción, Maravall fue un pionero de la hoy tan de moda historia de las mentalidades. Pero quizás el legado más importante que ha dejado Maravall a los medievalistas consiste en su ejemplar equilibrio entre el conocimiento de las fuentes y su interpretación, así como su insistencia en situar la historia de la España medieval en su contexto europeo.

Julio Valdeón Baruque



En familia. 1972



Con su nieto Miguel. 1986



El mundo social y *La Celestina*

«Muchos e muchos días son passados» desde que J. A. Maravall publicara *El mundo social de «La Celestina»:* veinticinco años cumple su primera edición (1964), revisada por el autor dos años más tarde.

El trabajo que ahora se me propone comentar ha sido una de mis lecturas reiteradas. Evocar aquí la primera de ellas confiere al libro el valor propio de la *magdalena* de Proust, y asumo el riesgo: siendo estudiante de segundo de Filosofía y Letras en el inicio de los setenta, *El mundo social* me produjo verdadero placer y fascinación: era un libro tan bien escrito, tan accesible, tan fácil de «aplicar» —como se decía entonces— a otras obras literarias coetáneas o poco posteriores en las que poder reconocer los mismos o antagónicos mecanismos e ideas... El momento de esa primera lectura coincidía además con el auge de la historia social y económica —frente a la historia política— dentro de los estudios históricos. Esta «hegemonía» —salvo casos perdidos, claro— daba entonces sus mejores resultados dentro y fuera de España, contagiaba a otras disciplinas, como la historia literaria, y armonizaba bien con momentos de politización estudiantil y universitaria. El apego a una primera experiencia de lectura grata me parece algo más que justificado en la biografía propia o ajena.

Las lecturas sucesivas y reiteradas del *Mundo social* a las que antes me refería se explican por otros motivos: imparto desde hace algunos años una asignatura denominada *La Celestina y la literatura celestinesca,* optativa para alumnos de cuarto de Literatura Hispánica en la Universidad Complutense. Uno de los libros obligatorios para estudiantes, sobre el que luego se debate y trabaja en clase, es éste. Lógicamente, mis ideas sobre el *Mundo social* han evolucionado, de la mano del tiempo y de la bibliografía. Pero guardo gratitud profunda a aquella primera, y a su autor, y compruebo año tras año que, salvo excepciones, la fascinación de la primera lectura se sigue produciendo en los alumnos actuales, quienes en cambio reciben una formación bastante alejada de aquella historia social «hegemónica» de los años 70. Eso indica que el trabajo de Maravall, un cuarto de siglo después, sigue conservando valores y capacidad de sugerencia para el estudiante. Para sí los quisieran muchos libros que no cumplen ni la década.



Sólo puedo concebir mi presente tarea como un esfuerzo por situar históricamente *El mundo social* dentro de los estudios celestinescos, poniendo de relieve sus aspectos más polémicos, es decir, los de más poder de sugerencia. De lo contrario, estas líneas se convertirían en páginas reiterativas y ditirámbicas, que hubieran disgustado, pienso, ante todo, al autor del libro, hombre de aguda conciencia histórica y crítica, cualidad tanto más elogiable cuanto progresivamente escasa en los mundos enrarecidos de especialistas.

I. La bibliografía sobre *La Celestina*

Si la bibliografía sobre *El Quijote* es una de esas enormidades a las que teme el historiador de la literatura, consciente de su inabarcabilidad, a la bibliografía sobre *La Celestina* poco le falta para pertenecer a esa categoría. Hace tiempo ya que a esta obra le alcanzó el momento de las bibliografías críticas y anotadas. La última de ellas, a cargo de J. T. Snow[1] incluye 1.244 *items* sólo de 1930 a 1985. La anterior más completa, obra de A.S. Mandel[2] y realizada con criterio diferente, registra 488 títulos para los años 1824-1970. En 1977 se funda en la Universidad de Georgia la revista *Celestinesca,* que publica, junto a trabajos sobre el tema, suplementos bibliográficos. En la contabilidad de J. T. Snow suman, hasta 1985, 17 documentos bibliográficos con unos 450 *items,* sin contar reseñas[3]. El mismo estudioso aumentaba sus cifras y las ponía al día en una intervención reciente en la IX Academia Literaria Renacentista[4]. Los estudios sobre *La Celestina* no dejan, pues, de crecer, y eso ocurre desde el Renacimiento en adelante, aunque en dicha producción destaquen unos momentos por encima de los otros. Los humanistas del siglo XVI se interesaron ya por la obra. Las primeras censuras son muy tardías *(Index* de 1640) y la primera prohibición del texto completo se demora hasta el *Index* de 1793. Durante los siglos XVII y XVIII el interés declina proporcionalmente. Pero el romanticismo redescubre el texto y el iniciador, en 1824, de esa bibliografía —río es un exiliado, José María Blanco White[5].

En los primeros estudios sobresalen tres líneas de acercamiento al texto: los problemas de autoría y biográficos, la discusión genérica y, ocasionalmente, preocupaciones de fuentes, lingüísticas o estilísticas, casi siempre enfocadas más a dirimir cuestiones de autoría que a iluminar aspectos estéticos de la obra. La mayoría de estos estudios conservan hoy valor casi exclusivamente histórico. Hay que exceptuar aquellos trabajos eruditos cuyos datos siguen vigentes, o los primeros trabajos de conjunto. De entre ellos pueden considerarse representativos, bien por resumir algo previo, por suscitar en su momento nuevas cuestiones con especial lucidez, o por resultar singularmente influyentes, los de M. Serrano y Sanz (1902), M. Menéndez Pelayo (1905-1910), F. Castro Guisasola (1924), K. Reischmann (1928) y F. del Valle Lersundi (1929-1930)[6].

La segunda guerra mundial parece anunciar un corte significativo en los trabajos celestinescos. La década de los 50 produce los primeros *stati quaestiones*[7] y, alejados progresivamente del frecuente impresionismo antiguo, la seriedad de los estudios va en aumento. Además de artículos de calidad, muchos todavía vigentes, aparecen monografías importantes como las de C. Samoná (1953), M. Criado de Val (1955) y S. Gilman

[1] *V. J. T. Snow,* «Celestina» by Fernando de Rojas: An annotated bibliography of world interest, (1930-1985) *(Madison: Seminary of Medieval Studies, 1985).*

[2] *A. S. Mandel,* The «Celestina» studies: A thematic survey and bibliography 1824-1970. *(Metuchen, N. J. : The Scaecrow Press, 1971). V. también G. Siebenmann,* Estado presente de los estudios celestinescos (1956-1974) *(Berna: Francke, 1976).*

[3] *V. J. T. Snow,* ob. cit., *p. i.*

[4] *Salamanca, 10-12 de Marzo de 1988. Las actas están en prensa.*

[5] *V. A. S. Mandel,* ob. cit., *p. X.*

[6] *V. M. Serrano y Sanz, «Noticias biográficas de Fernando de Rojas, autor de* La Celestina, *y del impresor Juan de Lucena»,* RABM, *VI (1902), 245-299; M. Menéndez Pelayo, «La Celestina» en* Orígenes de la novela *III (Madrid: Bailly-Baillière, 1910): F. Castro Guisasola,* Observaciones sobre las fuentes literarias de «La Celestina» *(1924), reed. Madrid: CSIC, 1973; K. Reischmann,* Die stilistische Abwechslung in der spanischen Tragikomödie «La Celestina» *(Bonn: s. e., 1928); F. del Valle Lersundi, «Documentos referentes a Fernando de Rojas»,* RFE, *XVI (1929), 368-88 y XVII (1930), 183.*

[7] *V. M., Kruse, «Stand und Aufgaben der* Celestina-*Forschung»,* RJ, *VI (1956), 324-41; D. W. Mc Pheeters, «The present status of* Celestina *studies»,* Sym, XII (1958), 196-205.

(1956)[8]. Este último es el primero en hacer un estudio estético de conjunto, escapando al predominio de enfoques estadísticos y recuentos retóricos, para tratar cuestiones debatidísimas, la autoría por ejemplo, como problemas literarios. La vigencia del estudio de Gilman me parece, en lo fundamental y algunas discrepancias aparte, indiscutible.

Los años 60 representan una década dorada, incluso espectacular, en los estudios celestinescos que —al menos en cantidad y calidad proporcionales— no ha vuelto a repetirse[9]. Junto a un número muy elevado de artículos especializados que no puedo ahora enumerar, surgen las monografías más notables, todas aún hoy punto de referencia obligado y casi todas insuperadas, si no es en cuestiones de detalle en las que no quiero detenerme. Me refiero a los trabajos de M. Bataillon (1961), Mª. Rosa Lida (1961 y 1962), A. Deyermond (1961), J. M. Aguirre (1962), P. E. Russell (1963), E. R. Berndt (1963), J. H. Herriott (1963, 1964 y 1966), J. A. Maravall (1964), A. Castro (1965) y F. J. Norton (1966)[10], por citar sólo los mejor conocidos. Esta década avanza de manera decisiva en el estudio filológico y textual de *La Celestina*, en su estudio literario y en el de sus temas mayores. A partir de estos análisis, las interpretaciones sobre su sentido, su género, su estructura o su ideología, coincidentes o encontradas, proliferan, pero ningún enfoque de la obra podrá prescindir, al menos por ahora, de la crítica producida en esos años.

II. El *Mundo social* de Maravall

Parece inútil resumir una vez más, pero muchos años después, el contenido de un trabajo de tan amplia difusión. Por otra parte, Maravall conoce directamente mucho de lo escrito con anterioridad[11]. Su diagnóstico en algunos puntos concretos (individualidad

[8] *C. Samonà,* Aspetti del retoricismo nella «Celestina» *(Roma: Università-Facoltà di Magistero, 1953); M. Criado de Val,* Índice verbal de «La Celestina» *(Madrid: RFE, 1955); S. Gilman,* The art of «La Celestina» *(Madison: The University of Wisconsin Press, 1956) (Traducción española en Madrid, Taurus, 1974).*

[9] *Compárese, por ejemplo, con la bibliografía más reciente citada por D. Severin, la última editora del texto (Madrid: Cátedra, 1987), 49-64. La crítica de los últimos años parece avalar esto que digo, ya que produce artículos más centrados en detalles propios de una nota al pie que en problemas de conjunto.*

[10] *V. M. Bataillon,* «La Celestina» selon Fernando de Rojas *(París: Didier, 1961); Mª. Rosa Lida,* Two spanish masterpieces: the «Book of good love» and the «Celestina» *(Urbana: Univ. of Illinois Press, 1961) (Traducción española en Buenos Aires, Eudeba, 1966);* La originalidad artística de «La Celestina» *(Buenos Aires: Eudeba, 1962; 1970²): A. Deyermond,* The petrarchian sources of «La Celestina» *(Londres: Oxford University Press, 1961; 1975²); J. M. Aguirre,* Calisto y Melibea, amantes cortesanos *(Zaragoza: Almenara, 1962); P. E. Russell, «La magia como tema integral de la* Tragicomedia de Calisto y Melibea» *en* Studia Philologica. Homenaje a Dámaso Alonso *III (Madrid: Gredos, 1963), 337-54 (ampliado en su* Temas de «La Celestina» y otros estudios *Barcelona: Ariel, 1978): E. R. Berndt,* Amor, muerte y fortuna en «La Celestina» *(Madrid: Gredos, 1963); J. H. Herriott, «The authorship of Act I of* La Celestina», HR, *31 (1963), 153-59;* Towards a critical edition of «La Celestina». A filiation of early editions *(Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1964) y «The lost, Zaragoza, 1507, Edition of* La Celestina *en* Homenaje a Antonio Rodríguez Moñino, *I (Madrid: Castalia, 1966), 253-60; J. A. Maravall,* El mundo social de «La Celestina» *(Madrid: Gredos, 1964; 1966² cor. y aum.); A. Castro,* «La Celestina» como contienda literaria *(Madrid: Revista de Occidente, 1965); F. J. Norton,* Printing in Spain, 1501-1520, with a note of the early editions of «La Celestina» *(Cambridge: University Press, 1966).*

[11] *Conoce lo más importante, pese a la crítica que hace L. Rubio en reseña citada* infra *(nota 13), pp. 291 y 296, que es un pretexto para la autocita y la exposición confusa. Otro asunto distinto es la manera de citar de Maravall, propia de un ensayo (v.* infra, *punto II. 4).*

y libertad de los personajes, por ejemplo) no es en lo fundamental distinto del de Castro, Lida, Gilman, Berndt, Bataillon y críticos anteriores o posteriores. En otros aspectos de su estudio (Fortuna, magia, amor, muerte, caps. VII y VIII) hace coexistir su punto de vista con otras aportaciones previas también conocidas. Creo más productivo estudiar la acogida que tuvo, introduciendo las reflexiones que el paso del tiempo permite incorporar. Me parece más interesante incidir sobre aquello en lo que Maravall fue más capaz de crear o canalizar polémicas viejas o coetáneas, a saber: la metodología seguida, la influencia o no de lo judeo-islámico en la obra, el «europeísmo» de la sociedad española de 1500 y el moralismo o didactismo del texto.

1. *Un «análisis histórico-sociológico»*

La Celestina ofrece, según Maravall, como pocas obras, «un cuadro tan ajustado y tan vivo de la sociedad en que se producen»[12]. Este enfoque del texto, dice, no a va resolverlo todo:

> No pretendemos que una consideración de *La Celestina* desde un parcial punto de vista histórico-sociológico, nos permita descubrir el sentido total de la obra (pp. 7-8).

En realidad defiende la compatibilidad de su enfoque con los análisis literarios, invocando la conveniencia de un trabajo interdisciplinario. De esa manera debe entenderse su aporte, que él considera imprescindible pero complementario de otros, y al que califica como «parcial y discutible» (p.9). En el prólogo a la segunda edición se refiere también a «la satisfacción que me ha causado la favorable acogida de que ha sido objeto» el trabajo[13].

Para mejor situar el *Mundo social* en el momento en que se produce, no me parece ocioso comparar la prudencia, modestia y apertura del maestro con las osadías y dogmatismos mesiánicos de algunos exégetas y «discípulos». Por ejemplo, para J. Antonio Gómez Marín no hay historia literaria si no es sociología de la literatura, que sólo podrá construirse por estudiosos ajenos al campo literario:

> Una de las más urgentes necesidades que tiene planteada la historia literaria, es, sin duda, la de incorporar a su vieja y desgastada metodología el instrumental sociológico. (...) La ausencia de *verdaderas* historias de la literatura española es consecuencia de esta actitud y de la estrechura sistemática —y a veces mental— en que se mueve la investigación. (...) Pero esta atención por la literatura en hombres ajenos a su propio campo se justifica sobre todo por la ausencia de una *verdadera historia literaria*, construida sobre bases sistemáticas e interpretativas con la necesaria dignidad[14].

Como colofón dice así:

> Un libro, en resumen, que une a sus méritos intrínsecos el de ser una muestra original y sugestiva de la *verdadera historia literaria* que ahora parece apuntar[15].

Las cuestiones de método no deben ocultar que lo peor que podían tener algunas «cabezas» que regían la historia literaria de esos años —más desde lo académico que en la

[12] *V.* ob. cit., *p. 7. Cito en adelante por la segunda edición, que contiene adiciones y pequeñas reformas del texto, y pongo la página entre paréntesis.*

[13] *Las reseñas son hoy todavía útiles no tanto cuando informan del contenido del libro como cuando tercian en los aspectos polémicos a los que me he referido, y trascienden del mero elogio fácil. El conjunto de reseñas que conozco es el siguiente: L. Romero en* RL *26 (1964), 208-209; L. Rubio García,* Anales de la Universidad de Murcia *23 (1964-65), 291-96; J.J. Trías Vejarano,* CHA *190 (1965), 159-66; E. Miró,* Est. Lit. *318 (1965), 15; J. Ares Montes,* Insula *221 (abril 1965), 8; L. González Seara,* Revista de estudios políticos *141-142 (1965), 249-53; J. A. Gómez Marín,* RO *31 (1965), 115-127; J. Ángeles,* BA *40 (1966), 68; P. E. Russell,* BHS *43 (1966), 125-28; R. García,* Índice *207 (1966), 45-46; P. Heugas,* BH *69 (1967), 495-502; C. Ayllón,* Hispania *50 (1967), 181-182; J. B. Buxó,* Recensiones *6 (1967), 143-148; W. Krauss,* Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wisssenchaft *(Berlín) 89 (1968), 602-603; A. A. Parker,* Renq *21 (1968), 118-124. No me han sido accesibles las dos últimas citadas. Todas recogidas en J. T. Snow,* ob. cit., *nº. 557.*

[14] *V. reseña* cit., *p. 115. Los subrayados son míos.*

[15] Ibídem, *p. 127. Los subrayados siguen siendo míos.*



investigación—, no era, precisamente, el no ser sociólogos. Pero L. González Seara pone la guinda al pastel cuando identifica «lo no sociológico» con «lo conservador»:

Seguimos maniatados por las viejas humanidades, y el recelo hacia los métodos experimentales, en las ciencias sociales, da lugar a un exceso de esteticismos culturalistas y de proclamaciones retóricas, que pueden ser interesantes desde ciertos puntos de vista, pero que, con harta evidencia, no sirven para la *interpretación correcta* de los fenómenos sociales y políticos (...) Hicimos las anteriores puntualizaciones únicamente para señalar el evidente conservadurismo que sigue rigiendo buena parte de nuestra vida intelectual y lo poco «sociológica» que suele ser nuestra crítica literaria. (...) Evitar la sociología es una forma excelente para que la burguesía y las clases dirigentes en general, puedan disfrutar y aparecer ligadas al mundo literario, al margen de las consecuencias político-sociales derivadas de ese mundo [16].

Veinticinco años después, y aún pasmados por el tono «proletario» del ulterior ministro de Educación, no es preciso ser zahorí para averiguar el sentido último que encerraban sus palabras: la propia sociología se ha encargado de revelar los muchos auxilios que sabe prestar a los gobiernos y «clases dirigentes en general» precisamente para conservarse, sin excluir de sus justificaciones cualquier tipo de exceso, cometido, si es necesario, en nombre del Progreso, de Europa, o de la España Mayoritaria [17].

Otro tipo de comentarios entran en la polémica metodológica menos poseídos de la verdad. Para L. Romero el trabajo

... no llega a consistir exactamente en un estudio de sociología literaria (...) en la segunda parte (capítulos II-V) tenemos un típico modelo de aplicación a un texto literario de los sugestivos, pero anacrónicos esquemas *macrosociológicos* [18].

P. Russell, sobre todo, cuestiona puntos esenciales del edificio metodológico de Maravall. Este había aplicado las teorías de Thornstein Veblen, las de *La teoría de la clase ociosa*, a la sociedad del siglo XV español, sin argumentar si el procedimiento era válido:

Rather he seems to suggest that, since he finds the situation described by Veblen mirrored in *La Celestina*, it follows that Spanish society must have experienced the economic and social changes seen at time in other European countries [19].

Una explicación al ocio de esa nueva clase (y se podía añadir que a la infidelidad y rencor de los criados)

...is that here we have reflected not the contemporary social scene in Spain but that from which sprang the characters in Roman and humanistic comedy whom Rojas used as a starting- point for the creation of his personalities [20].

El reparo más serio de Russell trasciende del propio estudio de Maravall para plantear interrogantes más profundos y por desgracia vigentes: por ejemplo, los conceptos esquemáticos e idealistas que puede llegar a manejar la sociología sobre las nociones de Edad Media y de Renacimiento cuando las aplica a textos literarios. La cita es larga pero la creo obligatoria:

As so often happens with sociological interpretations of works of literature, the casual links proposed between literary and social phenomena are often explanations, not necessarily less valid, can sometimes be thought of. Like other writers who draw their inspira-

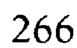
[16] *V. reseña* cit., *pp. 249 y 250. El subrayado es mío.*

[17] *V. otros elogios, algo más ponderados, del método sociológico en las reseñas citadas de J. P. Buxó y J. J. Trías.*

[18] *V. reseña* cit., *p. 208. Y concluye poniendo en relación e identificando en parte las conclusiones de Maravall con las de Menéndez Pelayo y Castro* (Ibídem, *p. 209).*

[19] *V. reseña* cit., *p. 126; v. también en p. 128.*

[20] Ibídem, *p. 126.*



tion from the sources he uses, Maravall seems to take an unduly idealistic view of mediaeval society before the stabishment of a burgeois monetary economy. It is hard to believe that, in the earlier stage, knights were indifferent to the fact that their status gave them freedom fron taxation, or the servants were content with their lot. What is, of course, true is that orthodox social, moral and religious views about the organization of society were, generally speaking, strong enough to inhibit written criticism. But not always: Areusa's contempt for *linaje* on which Maravall lays much stress is expressed in terms very similar to those used by Lollards and other critics of the old order in the fourteenth century. And has he looked at Goliardic literature? Some of Maravall's readers will certainly feel that he ought to have made a greater attempt to deal with some of the arguments which can be produced against his thesis, in particular they may feel that he should have presented some of the non-literary data which have led him to conclude that Veblen's theory of the leisured class is, not withstanding appearances to the contrary, valid for fifteenth-century Castile[21].

Es cierto que los reparos metodológicos provienen más de los filólogos que de los sociólogos. Sin ánimo de profundizar en una polémica teórica que excede con mucho los límites impuestos por la ocasión, el estudio de Maravall sí pudiera haber servido —y no parece que así ocurriera— para que los sociólogos que provienen de una lectura más o menos ortodoxa de Marx, es decir, la mayoría, hubieran reflexionado sobre las consecuencias de hacer derivar mecánicamente a la obra literaria de un determinado estado social. Parecen olvidar con frecuencia observaciones hechas por el propio Marx sobre la ocasional inadecuación entre las obras artísticas y la sociedad (o la «infraestructura»), observación que por sí sola debiera bastarles para no conceder con ligereza un valor documental a la obra literaria. En este aspecto, el de la literatura como documento, casi todos los seguidores de las tesis maravalianas han interpretado a su modo, siempre más pobre, descontextualizado y *enragé*, el análisis de su maestro[22].

Por otra parte, y aunque la aclaración pudiera parecer ociosa a algunos, un enfoque «histórico-sociológico» no es sinónimo de un enfoque «histórico» a secas. No son idénticos los riesgos de anacronismo. Además, una bibliografía abundante ha permitido conocer mejor, en estos veinticinco años, la composición social de los distintos grupos y estamentos castellanos, algunos de los cuales (patriciado urbano, servicio doméstico, prostitución, oficios urbanos, etc.) constituyen el marco de referencia de *La Celestina*[23]. Asimismo, el estudio insistente de los nuevos ideales educativos del reinado de los Reyes Católicos ayuda a entender mejor la aparición de obras como *La Celestina*, consecuencia más de un cambio educativo e ideológico entre minorías ilustradas que de un cambio social profundo, que tardaría siglos en producirse.

2. *Lo judeo-islámico frente a lo europeo*

Los fenómenos que Maravall detecta en *La Celestina* «coinciden en gran medida con los de la evolución general europea de la época» (p. 7). Esta idea es un *leitmotiv* a lo largo de su ensayo:

Es ahora el dinero, y no el nacimiento, el que asimila a la nobleza, fenómeno de carácter europeo y no sólo hispánico (p. 31). No hay necesidad de acudir a motivaciones étni-

[21] Ibídem, *p. 127-28. Como síntesis, el libro «... reveals yet a new dimension to the ambiguity of Rojas'work more than it provides definitive answers» (p. 128).*

[22] *El procedimiento sigue en vigor. En un curso de la UIMP del verano de 1988 en Valencia, «Historia y Novela», se consideraba la novela como una fuente privilegiada de análisis de las mentalidades aislando esos «documentos» del juego de la ficción. Mi información puede no ser fiable, porque procede de la prensa y no iba acompañada de mayores precisiones.*

[23] *V. al respecto M. A. Ladero, «Aristócratas y marginales: aspectos de la sociedad castellana en* La Celestina»*, ponencia leída en las sesiones del* XI Festival Internacional del Teatro Clásico de Almagro, *Almagro, 5-8 de septiembre de 1988 (en prensa). No he podido leer la tesis doctoral de H. Rauhut,* Herr und Knecht in der spanischen Literatur. Celestina-Lazarillo-Guzmán-Quijote *(Würzburg, Univ. de Heidelberg, 1971), donde se discute la idea de Maravall sobre la clase burguesa de los amos celestinescos. Rauhut los considera nobles, frente a los personajes del tercer estado, sobre todo Celestina, que sí aspiran a ser burgueses y fracasan en su intento.*



cas en Rojas para explicarse datos de esta naturaleza [se refiere al talante de Calisto] ni tendría sentido; basta con ver una situación de la época (p. 51).

Otras citas vendrán más adelante.

Entre las reseñas inmediatas al *Mundo social* cunden los comentarios más variados y los silencios más elocuentes. J. Trías elogia el énfasis que pone Maravall en lo europeo, «sin ignorar las especialidades de nuestro pasado histórico», pero sin «elevarlas a categoría permanente y singular de la historia de España, derivadas, además, de un único factor genético, también peculiar español»[24].

R. García alude por contraste a las tesis de A. Castro (*«La Celestina» como contienda literaria* se publica un año después del *Mundo social),* y comenta:

La explicación de Maravall me parece más verdadera por atender a motivaciones más hondas y últimas —menos locales—, aunque el tratamiento de Castro ilumina también ciertos entresijos de una creación literaria...[25].

J. Antonio Gómez Marín pasa como sobre ascuas[26] y J. Ares cree que «alguno de sus argumentos —y se refiere a éste que ahora trato— hay que recibirlo con cierta cautela»[27].

El asunto merece detenimiento porque la polémica, pese a lo que podía imaginarse, aún no está zanjada.

No es exagerado decir que en la bibliografía celestinesca se dejan sentir también los grandes conflictos mundiales. Durante la década de los 50 proliferan los trabajos sobre *La Celestina* y las luchas castizas[28]. Parece como si los horrores de la segunda guerra mundial y la victoria aliada hicieran crecer las alas a los críticos que encuentran judaísmo tras cada línea del texto, desenfocando o malentendiendo los empeños de A. Castro por desterrar de la historiografía española los que él llamaba «juicios antipáticos *a priori*»[29].

Es lógico que Maravall reaccione ante algunos excesos. En un texto como el de Rojas, particularmente huérfano de referencias castizas *(et pour cause)* se descubre a una Melibea conversa, como sus padres[30], frente a un Calisto cristiano viejo[31]. Tiempo después, el converso resulta ser Calisto[32]. Maravall se queja con justicia de los que

... han acudido a la pintoresca solución racista de considerar que un obstáculo de judaísmo se interponía entre los amantes, sin advertir que en la primera mitad del XVI es frecuente en la realidad de la vida española el casamiento de hidalgo con joven heredera de ricos conversos (p. 154).

Lee y Green ya habían insistido en ello. A. Castro, que sitúa el problema en otra dimensión, prescinde de considerar ese detalle por «carecer de interés estructural»[33]. H. Baader volvía a rechazar la idea y Mª. Rosa Lida advertía sobre cómo el judaísmo no puede servir de «panacea para resolver de golpe todos los problemas de la *Tragicomedia*»[34].

Fernando de Rojas hace un esfuerzo consciente por evitar las identificaciones espaciotemporales de su acción en términos históricos, aunque sabe retratar lo concreto en tér-

[24] *J. J. Trías, reseña* cit., *p. 160.*

[25] *R. García, reseña* cit., *p. 46.*

[26] *V. reseña* cit., *p. 46.*

[27] *V. reseña* cit., *p. 127.*

[28] *V. A. S. Mandel,* ob. cit., *cap. vii. Me parece confuso el alineamiento bibliográfico que hace G. Siebenmann en* ob. cit., *pp. 171-174.*

[29] *V. A. Castro,* ob. cit., *p. 19, y n.1 y p. 21.*

[30] *V. E. Figueroa de Amaral, «Conflicto racial en* La Celestina», Revista Bimestre Cubana, *LXXI (1956), 20-68; F. Garrido Pallardó,* Los problemas de Calisto y Melibea y el conflicto de su autor *(Figueras: Canigò, 1957); E. Orozco,* La Celestina: *Hipótesis para una interpretación»,* AM Insula *124 (1957), 1, 10; A. M. Forcadas,* «Mira a Bernardo *y el judaísmo de* La Celestina», *BFE, 13 (1973), 27-45.*

[31] *S. Serrano Poncela, «El secreto de Melibea»,* CHA *100 (1958), 488-510 (reed. 1959).*

[32] *V. J. Rodríguez Puértolas, «El linaje de Calisto»,* Hispanófila, *XII, 33 (1968), 1-6 y «Nueva aproximación a* La Celestina», Estudios filológicos *5 (1969), 71-90 (ambos reed. en 1972). Para el linaje de los amantes v. también O. Martínez Miller,* La ética judía y «La Celestina» como alegoría *(Miami: Universal, 1978).*

[33] *V. A. Castro,* ob. cit., *p. 107.*

[34] *H. Baader, «Melibea conversa» Randbemerkungen zu einem neuen Interpretationsversuch der* Celestina», RJ *8 (1957), 287-89; Mª. Rosa Lida,* ob. cit., *n. 11, 22-24.*



minos artísticos, como puso de relieve de modo soberbio M.ª Rosa Lida[35]. Las apetencias de universalidad de Rojas son mayores. Y aunque en la obra puedan estar implícitos los conflictos de un autor converso, eso no equivale a ver retratados en los personajes a conversos o a judíos. Que el lamento de Pleberio pudiera reflejar concepciones hebraicas —lo que Maravall siempre rechazó[36]— tampoco daría derecho a ver en Pleberio el retrato de un converso. Expresaría más bien, como vieron Castro o Gilman, el agnosticismo de un grupo social (al que Rojas pertenecía), que deja de creer en la «ley vieja» sin haber asimilado totalmente la fe cristiana, gentes particularmente sensibles a las incoherencias de una y otra ley[37].

La explicación de Castro nada tiene que ver con esas extrapolaciones de lo castizo a que antes me refería. Es más fina, inmanente y rigurosa[38], y a menudo tergiversada. Habla de literatura más que de castas. Es sugerente tanto por su complejidad como por la pluma hermosa y vehemente de su autor, que truena contra los «antisemitas europeizantes»[39]. Es la tensión de las castas que vive la sociedad española la que hace posible algunas grandes obras de la literatura española, precisamente las más «exportables»[40]. Rojas convierte el «caos litigioso» de esa sociedad en una expresión del caos eterno de Petrarca. Su intención es destruir toda posibilidad de armonía, intención que surge como consecuencia de un hecho singular: ser cristiano nuevo en el siglo XV español; como otros en idénticas circunstancias sabe imprimir un tono personal a la literatura. Forma, estilo y personajes son el producto de esa contienda entre valores viejos y nuevos. Las formas literarias viejas caen fuera de sus pedestales para «demostrar la posibilidad de que una figura literaria continúe subsistiendo fuera de su marco típico»[41]. Se instala una gran novedad: el perspectivismo. Los personajes se descubren a través del diálogo, son a la vez grotescos y líricos. *La Celestina* rompe en muchos aspectos con la tradición literaria europea medieval y con el mundo grecolatino. Por eso no todo tiene fuente en *La Celestina.* A Rojas no le preocupa criticar el orden social, sino mostrar la perversión de las jerarquías de valoración vigentes. No hay esperanza de redención, ni siquiera la neoplatónica. Sólo algunas figuras supervivientes intermedias (Areusa sobre todo, Elicia) tienen control sobre sus destinos, aunque sea chico consuelo.

Maravall no se refiere expresamente a Castro en todo el libro[42], pero es claro que di-

[35] *Mª. Rosa Lida, «El ambiente concreto de* La Celestina» *en* Estudios dedicados a J. Herriott *(Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1966), 145-165.*

[36] *Se refiere a «muchos críticos» (que no cita) que se explican* La Celestina *por «la supuesta incredulidad de Rojas, considerándole como un representante del supuesto, aunque siempre inexplicado, agnosticismo de un converso»* (ob. cit., *p. 161). Alude a los últimos años de ortodoxia de Rojas, a la ortodoxia de su testameno, etc. En la IX Academia Literaria Renacentista, A. Deyermond volvía a repetir esta idea.*

[37] *V. A. Castro,* ob. cit., *p. 108, y también J. Mallo, «¿Hay un problema racial en el fondo de* La Celestina?», Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura, *XXXVII (1959),*

[38] *Contrástese con J. Rodríguez Puértolas,* art . cit., *(1969): Rojas no quiere sólo destruir un universo literario sino, por medio de la ironía, destruir todo el sistema, basado en la injusticia religiosa, económica y social. Ese espíritu corrosivo nace de la «alienación» en la que vive el autor.*

[39] *V.* ob. cit., *p. 52.*

[40] *«Aviados hubieran estado los españoles si su originalidad creadora* sólo *hubiese contado con el Renacimiento y con la Contrarreforma —o con Europa.»* (ob. cit., *p. 56).*

[41] Ibídem., *p. 96.*

[42] *Tampoco hace referencia en la segunda edición, fecha en que* La Celestina como contienda literaria *ya se había publicado. Castro en cambio polemiza con Maravall y contraargumenta sobre todo lo relativo a la revolución comunera, v.* ob. cit., *pp. 45, 47, 49, 50-51, 53-55, 60, 61...*



siente de sus tesis fundamentales[43] que ya habían sido parcialmente apuntadas en *De la edad conflictiva* (1961) y *La realidad histórica de España* (1962). La polémica alcanza a veces cotas sofísticas, sin nombres. Para Maravall la protesta contra el determinismo social no puede verse como una actitud exclusiva de conversos:

> De serlo estaría en flagrante contradicción con el sentimiento semítico del linaje y con la fuerza con que se mantiene el lazo familiar hasta en los judíos de condición burguesa y capitalista (...) Su presencia en los conversos se explica suficientemente por la situación histórica general en que se hallaban durante el crítico e inquieto siglo XV, y no por razones étnicas o religiosas (p. 116).

A esto Castro seguramente replicaría algo sobre lo que siempre insistió: que los conversos no son, formalmente al menos, judíos, y entre ellos, y frente a la persecución, caben comportamientos y resultados muy distintos[44]. Por otra parte, la «situación histórica» en abstracto no es la que crea conflictos a los conversos; sino el hecho de que se les persiga argumentando precisamente «razones étnicas o religiosas» en un momento concreto.

Más adelante se establece otro diálogo de sordos:

> Carece de sentido reducir una creación artística a una determinación étnica tan parcial y, en cambio, tan rigurosamente aplicada, cuando la antropología y la etnología han dejado hoy en entredicho la determinación étnica, no sólo entendida biológicamente, sino socioculturalmente, dejándola reducida a estrechos límites (p. 163).

Es difícil saber si Maravall está refiriéndose aquí a algún crítico concreto, porque no lo nombra. En todo caso, los que se explican la amargura de *La Celestina* y su falta de «alternativas» como consecuencia de la condición conversa de su autor, Castro y Gilman a la cabeza, no hablan de «determinantes biológicos» ni «socioculturales», sino de la persecución política, religiosa y social a un grupo activo y culto de personas esclarecidas, y durante un período de tiempo muy concreto.

Es seguramente esa guerra sorda y generalizada[45] la que hace decir a Castro:

> En las páginas que siguen, el lector (no predispuesto de antemano a llamar a lo blanco negro) notará la diferencia entre un enfoque histórico fundado en supuestos reales, y los basados sobre la extraña idea de ser los españoles figuras abstractas, sólo europeas, portadoras de ideologías desprovistas de realidad y de vida históricamente captables[46].

Para seguir sin llamar a lo blanco negro, Castro recuerda que los estatutos de limpieza de sangre no son europeos (pp. 42-43), que la «burguesía castellana», si esa clase existió, estaba formada por conversos, o eran éstos al menos su elemento esencial (pp. 50-54)[47], «la cual (burguesía) no cabe «anestesiar» previamente a fin de convertirla en mero tema sociológico y europeizable» (p. 54), y que los hispanohebreos son tan españoles como los otros y, seguramente, más europeos, en la medida en que la literatura angustiada que produjeron, por su sello personal, es el pórtico literario de Europa (pp. 22-23, 28-29, 57-58, (75-76) y «uno de los *grandes servicios prestados por los españoles a la Humanidad*» (p. 91).

El relativismo con el que Maravall ve el elemento judeo-islámico en el texto es, seguramente, uno de los aspectos que más se han puesto en entredicho, aunque dista de ser un

[43] *V.* supra *y pp. 19, 51, 116, 152, 154, 162-163, 167-168, 172. Eso no impide que cuando cite a contemporáneos que tienen puntos de contacto con Rojas, cite predominantemente a conversos: Lucena (pp. 31, 86, 116), Hernando del Pulgar (pp. 42, 105, 118), López de Villalobos (pp. 54, 118), León Hebreo (p. 61), Gil Vicente (p. 118), etc.*

[44] *A. Castro insiste machaconamente* (ob. cit., *p. 110 nota, pp. 127, 128 y nota 1, p. 152): «La idea de que los judíos son judíos y nada más (un error muy difundido), ha de ser administrada con la misma cautela que la de ser todos los hombres seres humanos, todos los españoles en la misma forma españoles, etc., etc. Al menos si pretendemos darnos cuenta de la realidad histórica de un pueblo». Para las teorías de Castro, V. R. Lapesa,* «La Celestina *en las obras de Américo Castro», en* Estudios sobre la obra de Américo Castro, *ed. P. Laín (Madrid, Taurus, 1971), pp. 247-261.*

[45] *No creo que A. Castro conozca en 1965* El mundo social, *pues polemizando como lo hace con las tesis maravalianas sobre las Comunidades, es raro que perdiera ocasión tan suculenta de concretar esas críticas en torno de* La Celestina.

[46] *A. Castro,* ob. cit., *p. 14.*

[47] *V. al respecto J. Ignacio Gutiérrez Nieto,* Las Comunidades como movimiento antiseñorial *(Barcelona: Planeta, 1973).*



debate cerrado. En un antiguo y hermoso artículo de M. Bataillon[48], el maestro francés exponía cómo las notas de melancolía de la literatura peninsular de ese momento difieren de las de la norma europea por una absorción especial de la sensibilidad jeremíaca. Esta melancolía particular no es creación de los conversos mismos, pero éstos sí se sintieron atraídos por ella y la expresaron mayoritariamente en sus obras. Cándido Ayllón[49] explica el pesimismo de Rojas por dos motivos: una tendencia de época, y sus propios conflictos como cristiano nuevo. La desilusión y la amargura prevalecen en las obras de conversos, y aunque Fernando de Rojas lograra vivir como hidalgo ortodoxo[50], es difícil que los conflictos íntimos, los suyos como los de cualquier escritor, no saltaran a su obra. S. Gilman y R. González, en un artículo de 1966 que luego aprovecha el primero de ellos para *La España de Fernando de Rojas* (1972 y 1978)[51] revelan documentación inquisitorial de la que se deduce la atmósfera de sospecha y tormento que rodeó al bachiller. Gilman recupera por tanto ese perfil de Rojas-autor como hombre marginal que observa la sociedad con irónica distancia. Dejando a un lado el que el razonamiento de Gilman para hacer del padre de Rojas un condenado por judaizante en 1488 (tendría Rojas c. 12 años) no es por completo convincente, sí me parece magistral la pintura de «ambiente» de *La España de Fernando de Rojas.* El rechazo final de la doctrina de Petrarca en favor de un pesimismo profundamente anticristiano da mucho que pensar sobre el sentido de la obra[52].

El empeño reciente de Deyermond, que aún no hemos visto por escrito[53], o cualquier otro similar que vuelva a hacer de Rojas un dechado de ortodoxias basándose en los pocos datos conocidos de su biografía y en el testamento del bachiller, parece ya, salvo nuevos descubrimientos documentales, poco productivo: tan fácil de entender es el cambio ideológico de un hombre en el tiempo —del Rojas estudiante al Rojas testante—, como el miedo de ver incautados, incluso *post mortem,* sus bienes por la Suprema[54]. Me parece inútil seguir insistiendo en algo archisabido que inquieta, todavía hoy, más a los afectados por el «problema de España» que a los lectores del texto. En palabras de Gilman, tal postura «a su manera expresa su resentimiento patriótico y su incomprensión intelectual de la postura de Castro»[55]. En lo que a *La Celestina* se refiere, se siguen atribuyendo a Castro demasiadas cosas que no dijo. Sin duda que la discrepancia es un derecho, pero un derecho que acaba donde empieza la tergiversación.

3. *Didactismo y moralismo de «La Celestina»*

Es éste un asunto debatido hasta la saciedad. Maravall, coincidiendo con Bataillon y en contraste explícito con Mª. Rosa Lida (implícito con otros más), defiende el carácter no ya moralizante, sino de *exemplum* de la obra. *La Celestina* seguiría la tradición medieval adaptándose al signo de los nuevos tiempos del siglo XV, para ver que

> ... en la transformación que una obra de fondo moralizante puede sufrir por la irrupción de una nueva consciencia de lo personal está uno de los lados de la significación histórico-social de *La Celestina* (p. 15).

[48] *M. Bataillon, «¿Melancolía renacentista o melancolía judía?» en* Homenaje a Archer M. Huntington *(Wellesley, 1952), 39-50; reed. 1964.*

[49] *C. Ayllón,* La visión pesimista de «La Celestina» *México: Andrea, 1965.*

[50] *V. O. H. Green, «Fernando de Rojas,* converso *and* hidalgo», HR *xv (1947), 384-87.*

[51] *S. Gilman,* The Spain of Fernando de Rojas *(Princeton: Univ. Press, 1972) (Traducción española en Madrid, Taurus, 1978). El artículo de S. Gilman y R. González es «The family of Fernando de Rojas»,* RF, *LXXVIII (1966), 1-2.*

[52] *Lo mismo opina (además de Castro y Gilman) R. A. Barbera, «Fernando de Rojas, converso»,* Hispania *LI (1968), 140-144.*

[53] *V.* supra, *nota 36.*

[54] *«... para un converso acaudalado, llegar a ser patrono de alguna capilla en una iglesia nuevamente fundada, y lograr en ella enterramiento para él y los suyos, era el mejor medio para librarse de la tacha infamante que pesaba sobre su nombre»; v. A. Castro,* ob. cit., *p. 168. Tampoco es prudente tomar los testamentos, redactados por escribanos de oficio, como documentos autobiográficos.*

[55] *S. Gilman,* La España..., ob. cit., *p. 47, n. 28. (Se refiere a las obras concretas de Sánchez Albornoz y E. Asensio.)*



El acierto de Rojas reside, según Maravall, en no presentar el ejemplo de modo fríamente edificante, lo que impediría la identificación del lector del XV, sino en «personas de rostro y carácter conocidos, que andan entre las gentes» (p. 165).

Hasta aquí es obligado el acuerdo, puesto que ésta fue, como demostró Bataillon, una de las lecturas —seguramente la mayoritaria— que hicieron los contemporáneos de Rojas. Aunque participar de lo dicho supone compartir también una equivalencia hecha por muchos hombres de principios del XVI, pero quizá demasiado ingenua: la que equipara final trágico y moralización. El asunto es sin duda complicado, porque otros coetáneos encontraron *La Celestina* simplemente escandalosa, lo que invita a pensar que no captaran esa moralidad en el texto. Fernando de Rojas se refiere a esa contienda en el prólogo:

> Y pues es antigua querella y visitada de largos tiempos, no quiero maravillarme si esta presente obra ha seydo instrumento de lid o contienda a sus lectores para ponerlos en differencias, dando cada uno sentencia sobre ella a sabor de su voluntad[56].

Para Maravall la muerte en el texto es la cesación de la vida, que es por sí misma un bien deseable como para «todo el otoño medieval europeo» (pp. 167-169). Esta muerte puede tener carácter de castigo ejemplar precisamente por amenazar a personas concretas de existencia irrepetible, no a figuras abstractas, lo que resultaría poco temible. *La Celestina*

> ... presenta las experiencias, singulares en cada caso, del morir de cada uno. (...) Se trata... de presentar el morir como resultado positivo de un encadenamiento de causas (...) en las cuales puede no estar inserta la expresa finalidad, pero a cuya forzosidad nadie puede sustraerse (pp. 175-176).

Esta manera de razonar es muy sugerente. Quienes acepten el didactismo o el moralismo del texto (aunque no son lo mismo), están obligados a compartirla.

En cambio confieso que para mí es más difícil de aceptar que el moralismo de Rojas venga dictado por una óptica tradicional (v. p. 153 y *passim*). Un texto que pervierte hasta tal punto el concepto de la honra y que deja casi huérfano al lector de alusiones religiosas (las que existen se dan sólo en contextos irónicos sumamente inquietantes) me parece de un didactismo dudoso (que para mí no excluye la moralización); me refiero, claro, a un didactismo expreso y programático, acorde con el invocado en piezas preliminares y finales del texto, no a las interpretaciones de cualquier lector, antiguo o moderno, que puede hacer de su capa un sayo. Y mantengo la duda aún suponiendo que Rojas sea totalmente sincero y tenga interés en mostrar los peligros morales inherentes a las costumbres amorosas, quizá ya trasnochadas, de su momento, creados por el amor cortés, y los peligros de confiar en «malos y lisonjeros sirvientes». Sólo es más fácil ver intención moral (y no didactismo) en el lamento de Pleberio, verdadero epílogo de corifeo trágico, como ya explicó Mª. Rosa Lida[57].

Creo, con Lida, que lo que se deduce de *La Celestina* es más grandioso, sutil, artístico y complejo que una lección moral —aunque ésta *pueda* deducirse—, y menos ortodoxo: «Una visión de desgarramiento y conflicto dentro y fuera del hombre», que se mueve «desatinadamente en un mundo hostil, regido por un irónico azar, antes que por una justicia providencial pulcramente distributiva»[58]. Podrán sin duda extraerse consecuencias morales del lamento de Pleberio, pero cada uno las sacará «a sabor de su voluntad», precisa-

[56] *V.* ed. cit., *p. 80. V. también Chevalier* «La Celestina *según sus lectores» en* Lectura y lectores en la España de los siglo XVI y XVII *(Madrid: Turner, 1976), 138-166.*

[57] *V. Mª. Rosa Lida,* La originalidad, ob. cit., *pp. 471-88.*

[58] Ibídem, *p. 303.*

mente por lo que supieron ver Maravall, Bataillon y Castro: por haberse presentado individuos *humanizados* y a la vez *representativos,* con muchas facetas, ambiguos y complejos, inmersos en una lucha de egoísmos.

Muchos contemporáneos verían en la obra un genial *exemplum,* no cabe duda. Nadie como Bataillon supo distinguir entre una lectura de época, y hecha «entre dientes», y otra anacrónica. Pero para lo que ahora se discute, eso es insuficiente, más aún si se recuerda que los contemporáneos también dividieron sus puntos de vista. Hay que diferenciar, como G. J. Brault[59], entre la interpretación literal de las palabras de Rojas (y de sus contemporáneos) y las sucesivas interpretaciones que cualquier obra maestra permite, a la luz de cada experiencia personal y colectiva. Ambas formas son lícitas y necesarias, pero hay que distinguirlas.

Como mínimo se confirma algo patente ya desde el siglo XVI, y común a otras obras maestras: la ambigüedad del texto, es decir, su riqueza. Y quizá valga la pena considerar dónde residen ambas cualidades. A. Castro dio un principio de explicación sobre el que (¿inconscientemente?) la crítica literaria y filológica de *La Celestina* no ha dejado de reflexionar. Don Américo no creyó que Rojas tuviera como principal objetivo la crítica social:

> La finalidad de esta «tragicomedia» no fue moralizar, ni criticar primordialmente el orden social o religioso. Lo que de esto haya es reflejo secundario de otros propósitos más hondos: la perversión y el trastorno de las jerarquías de valoración vigentes, de los ideales poéticos y caballerescos[60].

Convencido más bien de que el propósito de Rojas, es estético, literario, escribe:

> En *La Celestina* no hay desengaño ejemplar o ascético, por falta de todo término de referencia moral o religioso. El «Nerón» [se refiere al Dios de Pleberio] impasible, por nada se conmueve (...) Las alternancias en esta obra no acontecen entre vicios y virtudes, placeres y reflexiones, sino entre cimas y caídas[61].

En la obra se despeñan los patrones literarios igual que la vida de esas figuras. Es algo más que una parodia, que una moralidad, que resentimiento de los bajos, didactismos o moralejas:

> *La Celestina,* Fernando de Rojas, expresan en palabras las vivencias del vivir y del morir, fatalmente entrelazados por el amor y por la muerte[62].

En definitiva, *La Celestina* sería un

> ... ejemplo de arremetida, no crítica y directamente lanzada contra la sociedad en torno (según hacían ciertos erasmistas, muchos escritores ascéticos y los inquisidores, a la vez temerosos y enfurecidos), sino contra la sociedad ideal de las valoraciones literarias[63].

Ni que decir tiene que ello no implica el trabajo directo sobre materiales literarios, sino el indirecto, una vez «descompuestos en la experiencia interna del artista»[64].

Quizás esta vía de análisis, inmanente al texto, pero que no desdeña —sin forzarla— la intrusión de lo autobiográfico y de lo extraliterario, una vía que ve la creación artística como «resultado tanto de acciones como de omisiones»[65], sea un buen camino para en-

[59] *G. J. Brault, «Interpretations of the* Celestina, *old and new»,* Bulletin of the Pennsylvania state modern language association, *XLVI, 1-2 (1967-1968), 3-8.*

[60] *V. A. Castro,* ob. cit., *pp. 95-96.*

[61] Ibídem, *pp. 112-113.*

[62] Ibídem, *p. 149.*

[63] Ibídem, *p. 154.*

[64] Ibídem, *p. 162.*

[65] Ibídem, *p. 106.*



tender la ambigüedad, o la riqueza de significaciones de esta obra maestra, o de cualquier otra. Es una vía transitada ya hace años por una mayoría de críticos celestinescos.

4. *«El mundo social» como literatura de ensayo*

La obra de Maravall recibió el «Premio de los Escritores Europeos» para la mejor obra de ensayo del año 1965[66]. Los especialistas en ese género literario citan a Maravall junto a Laín, Aranguren, López Ibor, Tovar, Rof Carballo o Tierno Galván como escritor actual de ensayos científicos[67] entre los discípulos de Ortega.

En efecto, algunas de las características formales que se atribuyen al género del ensayo se perciben con mayor o menor nitidez en *El mundo social*[68]. La accesibilidad es según Carballo Picazo una cualidad del ensayo:

> Intensidad diluida, accesible fácilmente. Estar al día con poco esfuerzo. El ensayo satisface, en gran parte, ese deseo. Nos habla del libro último, de la exposición o el concierto, de problemas fundamentales, en tono menor. Con visión crítica, inteligente[69].

Otros insisten en su contemporaneidad:

> Del carácter esencialmente comunicativo del ensayo, en su intento de establecer un lazo de diálogo íntimo entre el ensayista y el lector, se desprende la necesidad de su contemporaneidad en el tiempo y en el ambiente (...) El ensayista (...) reflexiona siempre sobre el presente[70].

Creo que puede haber una manera más positiva de interpretar los reproches de anacronismo que se han hecho al estudio de Maravall[71]. J. Ares Montes escribía:

> ... es curioso comprobar que, al terminar la lectura del libro, el lector queda con la impresión de que algunas de las cosas que acaba de leer parecen dichas tanto en razón de *La Celestina* como de ciertos aspectos de la sociedad española actual[72].

Si se entiende esa justificada «impresión» de J. Ares como uno de los soportes del ensayo, se comprenderá también el sustrato polémico del *Mundo social* como una de sus virtudes.

No ha faltado quien relacionara el género del ensayo, o al menos su florecimiento, con las preocupaciones del 98 y sus herederos, con el «problema de España»[73]. Algo de eso se percibe en el ensayo de Maravall, como el de Américo Castro, sobre *La Celestina*.

La obra ensayística, dicen, nunca pretende ser exhaustiva. Se diferencia del trabajo del especialista en iluminar aspectos que éste no ha visto:

> El especialista investiga y el ensayista interpreta (...) El especialista comunica sus descubrimientos después de una rigurosa investigación y lo hace con el dogmatismo de quien se cree poseedor de la verdad. El ensayista, por el contrario, siente la necesidad de decir algo, pero sabe que lo hace desde el perspectivismo de su propio ser y por lo tanto nos

[66] *V. R. García, reseña* cit., *p. 45.*

[67] *V. por ejemplo J. L. Varela, «Raíz y función del ensayo español de hoy» en* Ensayo. Reunión de Málaga de 1975 *(Málaga: Diputación, 1981), p. 58.*

[68] *El ensayo me parece un género por estudiar desde el punto de vista teórico-literario. No conozco, al menos, un estudio parcial o de conjunto que se sostenga por completo.*

[69] *A. Carballo Picazo, «El ensayo como género literario. Notas para su estudio en España»,* RL V *(1954), 93-156, p. 133. Esto ha supuesto también acusar al ensayo de falta de profundidad: v. la cita de López Ibor que hace Carballo Picazo en* ob. cit., *p. 152.*

[70] *V. J. L. Gómez-Martínez,* Teoría del ensayo *(Salamanca: Universidad, 1981), p. 30.*

[71] *V.* supra, *nota 18.*

[72] *V. J. Ares Montes, reseña* cit., *p. 8.*

[73] *V. entre otros Andrenio (E. Gómez de Baquero), «El ensayo y los ensayistas españoles contemporáneos» en* El renacimiento de la novela en el siglo XIX *(Madrid: Mundo Latino, 1924), p. 147; A. Carballo Picazo,* art. cit., *pp. 126-133; A. del Río y M. J. Benardete,* El concepto contemporáneo de España. Antología de ensayo (1895-1932) *(Buenos Aires: Losada, 1946), 13-21. Es más interesante el correctivo que aplica G. Bueno Martínez, «Sobre el concepto de ensayo» en* El Padre Feijoo y su siglo *(Oviedo: Universidad, 1966), 89-112.*



lo entrega no como absoluto, sino como una posible interpretación que debe ser tenida en cuenta[74].

Ese perspectivismo es, si se recuerda, el punto de partida de Maravall, en contraste con la «línea dura» del sociologismo:

Siglos después, el historiador, sabiendo que sus páginas modestamente no añaden nada al arte, puede, sin embargo, considerarse satisfecho si ha logrado señalar la vinculación de aquella egregia obra con las circunstancias críticas de la sociedad española que contempló el otoño medieval (p. 178).

También se considera la capacidad de sugerencia característica de todo buen ensayo:

El valor del ensayo no depende del número de datos que aporte, sino del poder de las intuiciones que se vislumbren y de las sugerencias capaces de despertar en el lector[75].

El estudio de Maravall responde a ello tanto por su poder sugeridor como por la frecuencia con la que ahorra al lector referencias eruditas, citas de críticos que dicen tal o cual cosa, etc. Es relativamente normal que la cita aparezca incorporada al texto como parte integrante de él, sin alterar el ritmo de la prosa. Ello no implica que el ensayista sea ajeno al pensamiento científico: hoy se leen muchas veces con más estima buenos ensayos que estudios supuestamente objetivos de especialistas; porque en el ensayista la preocupación estética es esencial, y en el científico accidental[76]. Esto es quizá lo que permite al ensayo resistir al paso del tiempo. Los estudios sistemáticos, releídos después, pasan antes a ser considerados sólo como documento histórico[77].

En la medida en que *El mundo social* participa de esa preocupación estética, de ese poder sugeridor y polémico, de ese perspectivismo antidogmático, sigue siendo una lectura obligada para los estudiosos de *La Celestina*. Quizás a alguno pueda esto parecerle un exceso de «esteticismo culturalista» o una «proclamación retórica» particularmente nefanda. A mí, dicho sea sin aspavientos, me parecen cualidades envidiables *.

Ana Vian Herrero

[74] *V. J. L. Gómez-Martínez,* ob. cit., *p. 38, aunque su definición de los especialistas, como otras, carece de matices.*

[75] *V. J. L. Gómez-Martínez,* ob. cit., *p. 38.*

[76] Ibídem, *p. 65.*

[77] Ibídem, *pp. 74-75.*

* *Más de un año después de terminado este trabajo, he tenido ocasión de leer este artículo cuya referencia incluyo en pruebas: N. Salvador Miguel, «El presunto judaísmo de* La Celestina*» en* The Age of the Catholic Monarchs, 1474-1516. Literary Studies in Memory of Keith Whirron, *ed. A. Deyermond e I. Macpherson (Liverpool University Press, 1989), pp. 162-177. Ahí se resumen los principales excesos de esta línea crítica, aunque me parece conveniente separar esos trabajos de los de don Américo, mucho más matizados y documentados, como aquí sostengo. Para los excesos del supuesto judaísmo en la crítica posterior a los años 40 hay que ver este artículo de N. Salvador, pues yo procuro, salvo alguna excepción, limitarme, por razones obvias, a los años anteriores e inmediatos a la publicación del* Mundo social...



Maravall, historiador de Carlos V y de la picaresca

Entre la densa producción historiográfica de don José Antonio Maravall, toda de tanto valor, aparecen algunos trabajos que le sitúan entre los modernistas más vinculados a la época de Carlos V. Y ello en particular por dos estudios: *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento* (publicado por el Instituto de Estudios Políticos en 1960) y *Las Comunidades de Castilla, una primera revolución moderna* (publicado por la *Revista de Occidente* en 1963, libro del que ya se conocen cinco ediciones). En algunos otros trabajos de Maravall aparece también el tema carolino; así en *La oposición política bajo los Austrias* (Madrid, Ariel, 1972) y, sobre todo, en el que constituyó su colaboración al libro-homenaje con que la Universidad de Granada quiso honrar la memoria del Emperador, con motivo del IV Centenario de su muerte; este artículo quería presentar un aspecto inédito sobre la época carolina: no tanto al mismo soberano, como a la España de su tiempo y en qué medida se había imperializado. Tal fue el tema desarrollado en su colaboración, que tituló justamente: *La visión utópica del Imperio de Carlos V en la España de su época* (Granada, 1958); artículo, por cierto, que no aparece en la relación bibliográfica hecha por María del Carmen Iglesias en el libro de homenaje a don José Antonio[1].

¿Cómo veía Maravall la figura del Emperador? Como podía hacerlo un historiador del pensamiento político. A Maravall le interesó analizar al hombre de Estado y la obra política de Carlos V, como un notable intento de unir Europa. A su juicio, Carlos V trató de articular su sistema político con estos cinco principios: un universalismo político moral, de base cristiana; la dinastía, puesta al servicio del poder; un particularismo estatal, que en ocasiones desembocaría en una praxis maquiavélica; un concepto patriarcal del Estado; y, finalmente, un ordenamiento jurídico, coronado por la idea «del derecho del Imperio».

Para Maravall, Carlos V tiene ante sí un doble problema, en cuanto soberano de la nación alemana y en cuanto a césar de un imperio que simboliza la mitad de la cristiandad; eso referido a su tarea imperial. Pero era, además, el señor de los Países Bajos y el rey de la Monarquía Católica. Todo ello sumando unos recursos increíbles, a los que habría que añadir los tesoros de Indias, pues es también señor de Nueva España y del Perú. Así

[1] *Tampoco aparece, porque sospecho que es un trabajo inédito, la ponencia que presentó al Congreso de Carlos V con el título: «Carlos V y el sentido del Renacimiento en España».*

se comprende que se le acusara, en su tiempo, de pretender la monarquía universal. Sin embargo, Maravall hacer ver que Carlos V no pretendía adueñarse de reinos ajenos, sino de dirigir una tarea común, que sirviera de trabazón a los pueblos de Europa (la «Universitas Christiana»).

De ahí la necesidad de conseguir la paz de la cristiandad, cosa que cree alcanzar con el tratado de Madrid de 1526, y después con el de las Damas de 1529. Entonces se plantea la necesidad de un concilio, que pusiera remedio al avance de la herejía luterana, con el consiguiente desgarro de Europa. Para ello ha de abandonar España, contra el criterio de no pocos consejeros castellanos, como declararía en su discurso ante el Consejo Real en Madrid, recogido por Alonso de Santa Cruz y que Maravall considera auténtico, en su mayor parte. Ese Imperio tendría, de todas formas, una zona estratégica, que iba del Norte de Italia a los Países Bajos (el eje Milán-Flandes); su dominio, con el apoyo de España, le daría el predominio sobre Europa. Después de su victoria en Mühlberg, sin embargo, cuando derrota en 1547 de forma tan aplastante a los príncipes protestantes alemanes, cambia de idea, dando mayor fuerza al imperio español: «Carlos, en cierta forma —señala Maravall— niega al final de su vida política su obra, reduciendo de hecho el Sacro Imperio a ser una institución centro-europea, y organizando junto a él el imperio moderno español».

Aún más resonancia que este estudio sobre la idea imperial de Carlos V —con el que Maravall entraba en la polémica de aquellos años que habían protagonizado don Ramón Menéndez Pidal y Peter Rassow—, tendría su libro sobre las Comunidades de Castilla. Y con razón, pues después de la aparición de una serie de ensayos de tantos que lo hacían a rueda pluma, Maravall sería el primero que trataría de buscar una interpretación científica de aquel conflicto castellano, a través del estudio de las fuentes de la época. Es conocida su tesis: Castilla se lanza a una revolución, paralela a la que tendrían después otros pueblos europeos en la Edad Moderna, para poner coto al absolutismo regio. Y su fracaso se debió a que lo hizo demasiado pronto. Estaríamos ante la primera revolución de los tiempos modernos, anticipándose un siglo largo a Inglaterra y dos siglos y medio a las revoluciones norteamericana y francesa. Libro brillante, que aún sigue teniendo vigencia, y punto de arranque inexcusable para todo aquel que quiera estudiar a fondo el famoso alzamiento de las Comunidades de Castilla, que le permitirá después hacerse con los estudios posteriores de Joseph King y de Juan Ignacio Gutiérrez Nieto. Y por mi parte he de añadir que guardo con especial celo un ejemplar de la primera edición que el propio don José Antonio me dedicó.

Y, entrando ya en el terreno de lo personal, algo más he de decir: cuando la Real Academia de la Historia me encargó que tuviera a mi cargo una sesión académica, la primera vez que ello ocurrió —el 23 de octubre de 1987— yo quise que fuera dedicada a la memoria de don José Antonio, que todavía no hacía el año que había fallecido. Yo todavía estaba bajo la impresión de mi ingreso en la Real Academia —un ingreso que Maravall había apadrinado— y en cuyo acto debía responder a mi discurso—, en el que ya no pudimos oírle. Pues bien, en aquella ocasión académica, en la que me dediqué a comentar el último gran libro del maestro desaparecido *(La literatura picaresca desde la historia social)*, pude señalar:



En su libro, Maravall nos prueba, una vez más, su amor al humilde, su preocupación por los desheredadeos de este mundo. A fin de cuentas, ¿qué es el pícaro, cuya instalación en la sociedad del siglo XVII tantas obras literarias ha provocado? Maravall nos lo precisará desde el primer momento: el pícaro es un pobre, aunque en ocasiones deje de serlo; el pícaro es, por esencia, un vagabundo; y, sobre todo, el pícaro en un desviado, frente a las normas del grupo social en el que se inserta, aunque no se le pueda llamar, por ello, un rebelde; en todo caso, en cierto sentido, será un reformador. Será un ladrón, cuando se tercie, y tratará de medrar, sin importarle los medios, porque (como afirmaba aquel personaje de Bernard Shaw en *Pigmalión)*, nunca estará en situación de permitirse el lujo de ser honrado; pues su punto de partida es siempre una miseria que amenaza con asfixiarle, y de la que trata de liberarse con ayuda de un ingenio que le permite ir trampeando. La miseria será su disculpa y el ingenio lo que provocará, si no la admiración, sí al menos el interés —y hasta la hilaridad— del lector, aunque en su mayoría pertenezca al grupo social con el que el pícaro tiene ante sí un reto constante, siendo su vida una permanente aventura en la que, en cada lance, ha de lucir su ingenio. El pícaro es desvergonzado y caerá, una y otra vez, en ruindades, bajo el punto de vista del código de conducta de la sociedad que le soporta (un código que, evidentemente, no comparte), pero no será nunca ni cruel ni sanguinario. Donde se aparta más radicalmente de la sociedad es en su sentido de la propiedad y, aún más, en el que tiene del honor vinculado al sexo. El pícaro no tendrá ningún reparo en robar, ni tampoco en convertirse en un rufián, incluso con la mujer que tiene más a mano: su propia esposa, si está casado. Lázaro, engañado por su mujer, se encontrará «en la cumbre de toda fortuna». Guzmán de Alfarache, camino de la Corte, dirá para sí: «Conmigo llevo pieza de rey, fruta nueva, fresca y no rebajada; pondrélo precio como quisiere. Rufián, pues, pero nunca un asesino.»

Ahora bien —añado ahora— lo que hace particularmente notable la obra de Maravall sobre la picaresca es su análisis de los condicionamientos sociales que hacen posible la proliferación del pícaro, condicionamientos que cifra en lo siguiente: en primer lugar, en ese punto de partida que ya hemos citado: la pobreza. Pero la pobreza no sólo como una situación límite, sino también como una aceptación ideológica; lo que Maravall denominará la estimación de la pobreza como factor de consolidación del orden social tradicional, con una situación bipolar: los pobres frente a los ricos. Será la dicotomía pobres-ricos una de las características más marcadas de la sociedad española del siglo XVII, ya anunciada en el siglo anterior, que no en vano es el siglo en el que aparece *El Lazarillo de Tormes.* Otra nota será su desprecio al trabajo manual, en lo cual coinciden el noble y el pícaro, con la valoración que ambos tienen del ocio; con la diferencia, claro está, de que el noble se supone que posee bienes que le permiten abandonarse sin sobresaltos a un vida ociosa, mientras que el pícaro ha afrontar las necesidades cotidianas con sus mañas y habilidades. Una de esas habilidades será entrar a servir con un amo, en cuyo servicio derrochará ingenio antes que trabajo, y nunca lealtad. En la azarosa vida del pícaro, nos dirá Maravall, la servidumbre es una etapa casi obligada, al menos cuando es un muchacho; el modelo estaba en el *Lazarillo* y seguirá en el *Guzmán de Alfarache.*

Maravall apunta también a otra nota típica del pícaro: su condición de urbano, de hombre que prospera en la ciudad; o, si se quiere mejor, que se esconde en la ciudad. Es claro



que el pícaro enlaza pronto con el hampa, y que el hampa es un producto urbano, antes que rural. Bien sabido es —y Maravall nos lo recuerda con justicia— que los moralistas de la época exaltaban al mundo rural como aquel en el que el hombre daba sin engaño la medida de su personalidad. Era aquello de «menosprecio de Corte y alabanza de aldea», el libro tan leído de Fray Antonio de Guevara. Por decirlo con las propias palabras de Maravall: «... la opinión entre moralistas y otros escritores acerca de que la verdad de las cosas, y con ella la manifestación suya más importante, a saber, la verdad de lo que uno es, sólo se goza en un medio rural.» Por contra, el pícaro aparentará lo que no es, entrará en el juego de una doble vida, tendencia que sólo podía desarrollar en la ciudad.

Ahora bien, lo que importaría sobre todo a Maravall —como tan eminente historiador que era— sería enfocar la picaresca como testimonio de aquel siglo:

«La literatura picaresca —nos dirá—, y muy especialmente la novela, acertó de modo prodigioso a dejarnos un testimonio, entre otros, pero éste con particular vivacidad y precisión, de la crisis económica, social e histórica..., crisis por la que pasaron los países de la Europa occidental y, entre ellos, con mucha mayor gravedad, España, durante el siglo del Barroco.»

Una literatura que era algo más, de todas formas, que un testimonio; era también, como resalta Maravall, un esfuerzo, dirigido al sector burgués (los «medianos») para hacerle ver el deterioro social que se estaba produciendo, a fin de que se pusiera el adecuado remedio.

Sin duda, pues, nos encontramos ante un libro importante. Al manejarlo me da la impresión de estar hablando de nuevo con su autor, de verle ladear ligeramente la cabeza, cuando le hago alguna observación, de verle esbozar una ligera sonrisa.

Sí, me parece verle aún, con su mirada penetrante, y me escucho a mí mismo haciéndole una pregunta. Y me parece verle alzarse, para coger un libro de su biblioteca, a fin de darme la respuesta adecuada, con la cita exacta.

Tal hubiera podido ocurrir en su casa de la «profesorera» madrileña, de cara a los montes azules del Guadarrama; tal en la misma academia, en la que le tuve por padrino, como yo tanto hubiera deseado. Pero Dios no lo quiso.

Ahora una última reflexión: ¿Qué es lo que da ese particular encanto a la prosa de Maravall? La respuesta la encontré en el artículo de Ildefonso Manuel Gil: «La poesía de José Antonio Maravall». Porque el autor de tantas páginas admirables sobre nuestra historia, es también el creador de hermosos poemas.

De tan hermosos versos como los siguientes:

¡Qué silencio lunar en avenidas
y en los amplios latidos de la noche!
Bajo un signo de estrellas arbitrarias
florecerá un zodíaco de nombres.

Manuel Fernández Álvarez

Maravall y las Comunidades de Castilla

Pocos acontecimientos históricos han tenido tanta resonancia en España como la guerra de las Comunidades. El tema ha sido objeto de una bibliografía abrumadora, de calidad desigual, y de interpretaciones opuestas. Mientras los liberales del siglo XIX veían en los héroes comuneros a los primeros adalides de la resistencia al despotismo, Ángel Ganivet y Gregorio Marañón los denunciaban como feudales, aferrados a unas posiciones anacrónicas. Unos y otros autores utilizaban las mismas fuentes (crónicas o relatos contemporáneos), pero las leían de un modo contradictorio. El debate puede decirse que se zanjó definitivamente en 1963 cuando el profesor José Antonio Maravall publicó un librito de 250 páginas llamado a un éxito merecido y que sigue siendo el texto básico para entender lo que fue la guerra de las Comunidades y lo que vino a significar en la historia de España[1].

Para darse cuenta del verdadero alcance del libro de Maravall, hay que tener presente el concepto que en 1963 se tenía de la guerra de las Comunidades. A principios del siglo XIX, en el ambiente de las Cortes de Cádiz, se había forjado cierta imagen de los comuneros, gloriosos antepasados de los fundadores del liberalismo español. Dicha interpretación descansaba en dos temas: la libertad y el patriotismo[2]. Para Martínez de la Rosa, Padilla, Juan Bravo y Pedro Maldonado murieron en el cadalso de Villalar como «amantes de la libertad»[3]. Ferrer del Río consideraba que en aquel triste día del 23 de abril de 1521 empezó para España «el más abominable despotismo»[4]. Con los comuneros, añade Martínez de la Rosa, España se anticipa a toda Europa, concretamente a Francia e incluso a Inglaterra, mostrando la vía de una «monarquía templada»[5]. Según los libe-

[1] *José Antonio Maravall,* Las Comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna. *Madrid, Revista de Occidente, 1963. Reediciones sucesivas, revisadas y ampliadas: Revista de Occidente (Madrid, 1970); Alianza Editorial (Madrid, 1979).*

[2] *V. la retrospectiva bibliográfica que di en 1963: «Pour une nouvelle interprétation des "Comunidades" de Castille», en* Bulletin hispanique, *LXV, pág. 238-283.*

[3] *Martínez de la Rosa,* Bosquejo histórico de la Guerra de las Comunidades, *en* Obras dramáticas. *Madrid, Clásicos Castellanos, t. 107, 1954. pág. 42.*

[4] *Antonio Ferrer del Río,* Decadencia de España, *Primera parte:* Historia del Levantamiento de las Comunidades de Castilla, 1520-1521. *Madrid, 1850, pág. 340.*

[5] *«No es posible omitir dos observaciones que saltan a la vista del menos reflexivo apenas lea los anteriores capítulos: una de ellas es que la nación española tiene la gloria de haber sido la primera que mostró en Europa tener cabal idea de monarquía templada, en que se contrapesen todas las clases y autoridades del Estado; y esto en una época en que la Francia, que quiere apellidarse maestra en ciencia política, había ya casi perdido la memoria de sus* Estados generales; *y en que Inglaterra, con iguales pretensiones a tan pomposo título, se hallaba tan atrasada en la carrera de su libertad que tardó más de un siglo en alzarse al punto de saber en aquella sublime ciencia, que era común en España por el tiempo de las Comunidades»* (op. cit., *pág. 28).*

rales, los comuneros no lucharon solamente contra el despotismo; defendían al mismo tiempo la patria contra una dinastía extranjera que, después de Villalar y a pesar de las aparentes glorias del Imperio, sumió a España en una decadencia que estallaría a la vista en el siglo siguiente pero cuyas causas hay que buscar en el advenimiento de los Austrias[6].

Esta interpretación, concebida en un ambiente polémico, venía marcada con un sello eminentemente ideológico. Formaba parte integrante del ideario del liberalismo español con su visión militante de la historia, una historia caracterizada por la lucha entre las dos Españas y el forcejeo entre la libertad y el despotismo[7]. Era natural que, en el transcurso del tiempo, sufriera una revisión profunda. Dicha revisión se produjo en 1898, otra fecha simbólica para España, cuando Ángel Ganivet, en su *Idearium español*, propuso una interpretación rotundamente distinta del episodio comunero:

> Los comuneros no eran liberales o libertadores, como muchos quieren hacernos creer; no eran héroes románticos inflamados por ideas nuevas y generosas y vencidos en el combate de Villalar (...). Eran castellanos rígidos, exclusivistas, que defendían la política tradicional y nacional contra la innovadora y europea de Carlos V.

Desde entonces, y con la única excepción de Manuel Azaña sobre la que hemos de volver, ésta es la interpretación que se va a imponer hasta que Maravall publique su libro en 1963. La encontramos expuesta en trabajos universitarios como los de Cayetano Alcázar en 1944[8] o Luis Redonet todavía en 1959[9] y sobre todo en varias obras del doctor Gregorio Marañón[10]. Para Marañón, los comuneros eran unos reaccionarios en todos los sentidos: políticamente, se situaban a la derecha[11]; socialmente, la guerra de las Comunidades, más que un movimiento popular, fue esencialmente una *algarada feudal*[12]; cultural y espiritualmente, defendieron los sublevados de 1520, sometidos a la influencia

[6] *Buena muestra de ello es el título y el subtítulo del libro de Ferrer del Río, ya citado:* Decadencia de España. Primera parte: Historia del Levantamiento de las Comunidades...

[7] *La* Minuta de un testamento, *de Gumersindo de Azcárate, publicada sin nombre de autor en 1876, ofrece un ejemplo característico de lo que era la educación de un joven liberal a mediados del siglo XIX: los comuneros de Castilla eran los héroes paradigmáticos de una España que pudo ser y que fue ahogada por el despotismo austriaco.*

[8] *Cayetano Alcázar, «*Las Comunidades de Castilla*», en* Escorial, *XIV, marzo de 1944, pág. 9-38: «El gran revolucionario fue Carlos V y sus consejeros que trajeron a Castilla y a España, después de Villalar, la hora universal del Imperio» (pág. 38).*

[9] *Luis Redonet, «Comentarios sobre las Comunidades y Germanías», en* Boletín de la Real Academia de la Historia, *CXLV, 1959, pág. 7-87: «No es posible seguir manteniendo el tinglado político armado en las Cortes gaditanas de 1812 y en algún posterior episodio liberalesco, sobre la base o el simple recuerdo de los comuneros castellanos» (pág. 25).*

[10] *Gregorio Marañón,* Antonio Pérez, *Madrid, 1954 (v. tomo I, pág. 126-127).* Los castillos en las Comunidades de Castilla, *conferencia pronunciada el 29 de abril de 1957 y publicada por la Asociación Española de Amigos de los Castillos, Madrid, s. f.;* Los Tres Vélez. Una historia de todos los tiempos, *Madrid, 1960.*

[11] *«En esta guerra (...), el espíritu conservador y tradicionalista, la derecha, estaba representado por los comuneros y el espíritu liberal y revisionista, la izquierda, por los que siguieron fieles al Emperador»* (Antonio Pérez, *t. I, pág. 126).*

[12] *«La rebelión comunera representa el último intento de la Castilla feudal, medieval, para mantener sus privilegios, frente al poder real absoluto, unificador del país. Los comuneros fueron vencidos, y, con ellos, el feudalismo de Castilla»* (Los castillos, *pág. 6): «Uno de sus gritos de guerra era el de Viva la Inquisición»* (Antonio Pérez, op. cit.)



de «clérigos y frailes», un catolicismo cerrado, intransigente, inquisitorial, frente a los «vientos de Europa» que llevaban consigo los consejeros flamencos del emperador[13].

¿En que se apoyan juicios tan rotundos? Los que los pronuncian hacen en varias ocasiones referencia a las fuentes documentales, a la *Colección de documentos inéditos para la historia de España* y, sobre todo, a los seis volúmenes de la *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla* que Manuel Danvila había publicado a fines del siglo XIX, precisamente en el momento en que Ganivet iniciaba la nueva corriente interpretativa de la rebelión de 1520[14]. Pese a sus numerosas y evidentes fallas[15], la compilación de Danvila tenía el inmenso mérito de ofrecer a los estudiosos un material de primera mano que les hubiera permitido proceder a un examen científico de la cuestión y a una revisión de las interpretaciones al uso, libre de la carga ideológica que las lastraba desde los años 1810. No fue así. Se produce entonces algo incomprensible e increíble, pero que está fuera de duda: nadie se tomó la pena, ni siquiera el propio Danvila, de leer los documentos compilados; a lo sumo se echó una ojeada rápida, muy por encima, a algún que otro texto en busca de una confirmación de lo que se venía pensando y todos, de confianza, remitían a Danvila en prueba de afirmaciones perentorias que no tenían nada que ver con la documentación publicada. ¿Cómo explicarse de otra forma la extravagante opinión sostenida por Marañón de que el grito de guerra de los comuneros era el de *Viva la Inquisición*? Fuerza es reconocerlo. Estamos ante un caso inaudito: ¡historiadores serios que se refieren a textos publicados pero que no han leído!

En esto consiste precisamente la originalidad del profesor Maravall en 1963; antes de comentar la guerra de las Comunidades él hizo lo que debe hacer todo historiador: acudir a las fuentes, a los textos, a esos documentos mal transcritos por Danvila pero que al fin y al cabo estaban al alcance de todos desde fines del siglo pasado. Antes de Maravall, el único lector de la compilación de Danvila ha debido de ser Manuel Azaña[16] pero curiosamente la crítica muy severa que escribió en 1930 sobre el *Idearium* de Ganivet pasó casi completamente inadvertida[17]. Azaña, después de analizar textos clave como los capítulos de la Junta de Tordesillas, consideraba que la interpretación liberal del siglo XIX, a pesar de sus evidentes anacronismos y de su fuerte carga ideológica, no era tan descabellada: en el fondo, los comuneros de 1520 y los liberales de Cádiz buscaban lo mismo: «el pacto, la transacción y el concuerdo entre la Corona y los súbditos, de que resulta un gobierno limitado»[18], opinión que, como vamos a ver, es muy parecida a la que defiende Maravall. ¿Qué queda pues de la tesis de Ganivet? preguntaba Azaña; «no queda nada»[19].

Maravall desconocía las reflexiones de Azaña. En la década de los 50 y 60 de nuestro siglo, mientras se interesaba por la figura histórica de Carlos V y el entorno político de su reinado[20], la idea que prevalecía sobre las Comunidades de Castilla era la que había contribuido a forjar Ganivet, la de un episodio de signo regresivo. Por las mismas fechas un sector de la historiografía europea empezaba a estudiar los movimientos y rebeldías populares de la época moderna. Se trataba de establecer una tipología de aquellos fenómenos, buscando un modelo que podría ser válido para todos los tiempos y los países, ambición más bien sociológica que verdaderamente histórica, muy característica de un momento en que el estructuralismo pugnaba por imponerse como ideología dominante.

[13] *«El pueblo sublevado era, pues, inquisitorial y archicatólico, frente a una política y una ortodoxia que hoy llamaríamos modernista»* (Los Castillos, *pág. 6).*

[14] *Manuel Danvila.* Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla, *tomos XXXV a XL del* Memorial histórico español, *Madrid, 1897-1900.*

[15] *La compilación de Danvila no tiene nada de crítica: documentos publicados sin cuidado, mal fechados, de atribución dudosa, algunos de ellos publicados dos veces sin que el autor se diera cuenta de que se trata del mismo texto...*

[16] *Manuel Azaña,* Plumas y palabras. *Madrid-Barcelona-Buenos Aires, 1930. Se trata de un estudio crítico del* Idearium *de Ganivet que ocupa las páginas 49 a 87 del libro.*

[17] *Con la sola excepción, al parecer, de Manuel Giménez Fernández quien cita frecuentemente los juicios de Azaña; V.* Bartolomé de Las Casas; *vol. II:* Capellán de S. M. Carlos I, Poblador de Cumaná (1517-1523). *Sevilla, 1960.*

[18] *M. Azaña,* op. cit., *pág. 82.*

[19] Ibid., *pág. 80.*

[20] *J. A. Maravall,* Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento. *Madrid, 1960.*

Al parecer, el ensayo de Maravall sobre las Comunidades pretendía integrarse en aquella problemática: caracterizar tipológicamente la guerra castellana de las Comunidades, aportar una contribución al estudio de los movimientos revolucionarios de la Europa moderna. La lectura que hizo entonces Maravall de las crónicas contemporáneas y sobre todo de los documentos recopilados por Danvila le llevó rápidamente a una revisión radical de las interpretaciones al uso. Esto es lo que viene a ser el libro publicado en 1963. Todo está dicho en el subtítulo: *Las Comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*, subtítulo que resume perfectamente el contenido de lo expuesto a lo largo de cinco capítulos muy densos que se leen con verdadero agrado:

—Las Comunidades como revolución y no como simple rebeldía;

—Las Comunidades como inicio de la modernidad en Castilla.

Las Comunidades como revolución. En el prólogo que redactó como introducción a su compilación, Danvila no dudó en escribir que las Comunidades carecieron de pensamiento político, con lo cual demostraba que no había leído —o que había leído muy de prisa— los documentos por él publicados, ya que, a poco de adentrarse en estos documentos, el lector, por lego que sea, se encuentra casi a cada página con la expresión de ideas de plena y clara significación política. Los comuneros parten de una situación de crisis y malestar, protestan contra abusos y corrupciones, se quejan de la mala administración del reino, pero sus reivindicaciones no se limitan a un mero catálogo o inventario de reclamaciones. Claro está que no todos los protagonistas tienen desde el principio una doctrina sistemática, explícitamente envuelta en sus cartas y escritos de propaganda, sobre lo que debe ser la organización política de la sociedad. Esta visión se va formando poco a poco, conforme avanzan los acontecimientos, pero los elementos básicos se dan en una época muy temprana, quizá desde la elección del rey de Castilla al imperio, a mediados de 1519, y la ideología se precisa y se vuelve consciente rápidamente en sus rasgos esenciales.

Las protestas tienen al principio un carácter marcadamente antifiscal. Las ciudades de Castilla se quejan de la fuerte subida de las alcabalas y exigen que se vuelva al régimen de encabezamiento, más suave para los contribuyentes. Continúan en las Cortes de Santiago-La Coruña (1520) cuando Carlos V pretende que se le conceda un nuevo servicio antes de que esté terminado de recaudar el anterior, votado en las Cortes de Valladolid (1518). Todo ello puede inducir a un juicio equivocado sobre el sentido de los motines que estallan por todas partes apenas terminadas las Cortes. Es cierto que estamos ante una protesta de tipo fiscal, pero lo que no se había destacado antes y que Maravall pone de relieve con citas convincentes es que esta guerra fiscal se ordena en torno a ideas directrices y desemboca en una reflexión de tipo político sobre el Estado y los fines que persigue: ¿qué tipo de política es la que tienen que sufragar los súbditos con los impuestos que pagan? ¿Por qué y para qué se piden nuevos servicios y se suben las alcabalas? Al formular estas preguntas, los jefes comuneros cuestionan nada menos que la concepción del Estado. Maravall, que estaba ya trabajando en el gran libro que iba a publicar unos años después[21], no podía menos que contrastar las dos actitudes en pugna: por una parte, un soberano que se hallaba inmerso en una concepción patrimonialista del Estado —el Estado como algo así como una propiedad privada del monarca, como herencia familiar—, y por otra parte una concepción del Estado de base «protonacional»[22], tal co-

[21] *J. A. Maravall,* Estado moderno y mentalidad social. *Madrid, 1972.*

[22] *Esta es la fórmula que propone Maravall para definir algo que en rigor todavía no ha cuajado definitivamente pero que está en ciernes.*



mo habían empezado a delinearla los Reyes Católicos y con la cual entroncan los comuneros. Al fin y al cabo, observa Maravall, «la batalla por el presupuesto es una de las fases más activas en la lucha por los derechos democráticos (...). Un predominante, clarísimo sentido político tiene la pugna en materia fiscal que con tanto encono afrontan las Comunidades» [23].

Este pensamiento político es el que defienden los comuneros, primero de una manera algo confusa, pero muy pronto con plena conciencia. Para imponerlo, surge la idea de una junta general del reino, una reunión de las Cortes, si se quiere, pero sin convocatoria previa al soberano, más aún: contra la voluntad del soberano y sus representantes. Muy acertadamente señala Maravall que el carácter revolucionario del movimiento comunero aparece en el mismo momento en que se reúne la Junta de Tordesillas. Ya no se trata de protestar contra este u otro abuso, sino de algo más serio: sentar las bases del Estado para evitar que se produzcan nuevos conflictos de este tipo en el futuro.

Una primera revolución moderna. Después de dejar sentado que la guerra de las Comunidades fue mucho más que una serie de motines y disturbios y que fue inspirada por un pensamiento político coherente que le confiere el carácter de un auténtico movimiento revolucionario, pasa Maravall a enjuiciar lo que significó este levantamiento en la historia de España. El estudio detenido de los llamados *Capítulos* y de la actitud de la Junta comunera le lleva a conclusiones fundamentales.

Del intercambio de cartas entre las ciudades de Castilla antes y después de la reunión de la Junta comunera, primero en Ávila, luego en Tordesillas y finalmente en Valladolid, y de los debates en la misma Junta se desprende una conclusión: la Junta se considera desde un principio como el organismo representativo del reino; pretende hablar en nombre del reino todo, y no solamente de las ciudades que han enviado sus procuradores. No es necesario que todas las ciudades estén físicamente representadas; basta con la mayoría de ellas. Un grupo minoritario no puede obstaculicar la voluntad general del reino. Para Maravall, no cabe duda que en 1520-1521 Castilla se está adelantando a una teoría que en el resto de Europa tardaría aún siglos en cuajar: el principio de representación política. Es éste un aspecto clave de la revolución comunera: «La lucha por la representación, ha dicho Carl Schmitt, es siempre una lucha por el poder político». Los teóricos del absolutismo no admitían más representación política que la del rey, «cabeza» del reino. «Para el absolutismo, en la etapa del Estado estamental, el esquema de la organización constitucional tiene dos partes: de un lado, se encuentra una multiplicidad de cuerpos, colegios, estamentos, países; de otro lado, el soberano, en quien únicamente se halla representada la unidad del Estado. Según la tesis de la Junta, las ciudades y los súbditos son miembros del Reino, cuyo cuerpo existe sustantivamente en su unidad» [24]. Con la actuación de la Junta comunera se viene abajo esta teoría, base del absolutismo. Claro está que todavía estamos lejos de la doctrina de la soberanía una e indivisible; pero con los comuneros se llega implícitamente a «concebir el pueblo como unidad (...) y a considerarlo, en consecuencia, capaz de ser sujeto del poder. Al pretender la Junta comunera presentarse como representante de la unidad del pueblo, no vamos a creer que lo hace con plena conciencia de las derivaciones que ello iba a tener en la teoría de la soberanía, ulteriormente, pero sí hemos de reconocer que con tal pretensión coincide la de asumir, en

[23] *Pág. 15 de la edición de 1963.*

[24] *J. A. Maravall,* op. cit., *pág. 128 de la primera edición.*

nombre de la comunidad y en representación única y unitaria suya, el derecho a ejercer el poder político»[25].

Esta pretensión implícita a asumir la representación del reino da todo su sentido a los llamados *Capítulos* de la Junta. Se trata en realidad de un esbozo de constitución que tiende a establecer un equilibrio entre los poderes del soberano y las prerrogativas de la representación del reino. Pero lo que hay que notar es que, en la articulación de este equilibrio, el papel fundamental queda reservado a la Junta, o sea al esbozo de representación nacional. En virtud del derecho que pretende asumir para ejercer el poder político, la Junta dicta sus condiciones al rey, que se ve en la alternativa de acatar estas exigencias, renunciando así de hecho a la soberanía absoluta, o rechazarlas para retener en sí dicha soberanía y enfrentarse entonces con la Junta en una auténtica guerra revolucionaria. El conflicto comunero cobra de esta forma su verdadera dimensión: una lucha por el poder. Bien lo entendió el almirante de Castilla, don Fadrique Enríquez de Cabrera, quien, antes de aceptar el cargo de virrey que le había ofrecido Carlos V, intentó llegar a un acuerdo con la Junta y acabó por convencerse de que tal acuerdo era imposible, no porque los comuneros pidieran cosas exorbitantes —el almirante reconocía que las peticiones de la Junta eran justas y razonables— sino por «la forma del pedir». El almirante quería proceder «por vía de suplicación»: suplicar al rey que se dignara aprobar las justas reivindicaciones de sus súbditos, con lo cual quedaba a salvo su prerrogativa; los comuneros procedían como si ellos fuesen depositarios de la soberanía y pretendían obligar a Carlos V a aceptar las disposiciones previstas en los *Capítulos*. Tal actitud, comentaba el almirante, era presuponer que el reino estaba por encima del rey, y no lo contrario. El almirante estaba en lo cierto: «Para los comuneros, libertad otorgada no era libertad; la libertad política tenía que ser declarada y mantenida por el mismo reino»[26].

Todo ello permite a Maravall llegar a unas conclusiones que constituyen su aportación original a la interpretación de la guerra de las Comunidades: el carácter representativo que la Junta pretende asumir, como Junta General del Reino, es una versión totalmente nueva de la doctrina tradicional de las Cortes, «doctrina que transforma revolucionariamente en tres puntos importantes: en cuanto a su alcance, puesto que comprende a todo el reino en unidad de cuerpo; en cuanto a su exclusividad, porque sólo a ella, como nacida de los poderes de las ciudades, en los que se actualiza y concreta esa unidad del reino, corresponde representar a éste; en cuanto a la potestad que esa representación le confiere, ya que la constituye en única instancia legítima de gobierno, en las circunstancias excepcionales de una reinstauración del orden político quebrantado»[27].

En esto consiste la modernidad de la revolución comunera, modernidad que hasta Maravall había pasado desapercibida porque muchos de los historiadores que se habían interesado en el tema se habían fijado en el vocabulario, en el ropaje exterior, en los aspectos tradicionales del levantamiento. Desde luego, Maravall no desconoce la herencia medieval con la que conectan las Comunidades. La ruptura con el pasado no fue ni podía ser total, absoluta, rotunda. Lo importante es contraponer los varios elementos constitutivos del pensamiento comunero y, al hacer el balance, apreciar qué tendencia es la que predomina, la que está vuelta hacia lo medieval o la que anuncia tiempos nuevos[28]. Pa-

[25] Ibid., *pág. 130.*

[26] Ibid., *pág. 175.*

[27] Ibid., *pág. 127.*

[28] *«Es cierto que ese entronque con la cultura medieval es manifiesto y, en su debida proporción, de ello ha de dar cuenta el historiador. Todo lo que es moderno va cargado de herencia medieval: la economía mercantilista, la filosofía de Descartes, la física de Galileo, la política de Maquiavelo. Pero los aspectos tradicionales o heredados, en el conflicto comunero, no contradicen nuestra afirmación anterior. No hemos de pretender que algo se pueda llamar moderno tan sólo cuando todos los elementos medievales hayan desaparecido. Sí, en cambio, podremos pretender calificar de aquella manera a fenómenos históricos que, conservando la herencia de las épocas precedentes, ofrezcan, sin embargo, suficientes elementos nuevos, los cuales deban ser tomados en consideración para comprender lo que después acontece. En tal caso, será lícito y conveniente, a efectos de su interpretación, referir tales fenómenos a una época nueva y moderna.»* (Ibid., *pág. 12-13)*



ra Maravall, no cabe duda de que «la rebelión comunera se aproxima mucho más a los movimientos acontecidos en las sociedades modernas, con su régimen de opinión, que no a las revueltas gremiales de la baja Edad Media»[29].

Los trabajos que se han venido publicando después de 1963 han aportado matizaciones o puntualizaciones sobre varios aspectos del movimiento comunero: los antecedentes lejanos o inmediatos (la crisis dinástica que se abre en Castilla en 1504 con la muerte de la reina Isabel, crisis complicada y agravada por la rivalidad de sectores sociales y económicos), la extensión geográfica de la contienda y sus repercusiones en el campo con su proyección marcadamente antiseñorial, la estructura sociológica de la Comunidad, sus consecuencias en la vida política y económica[30], pero en conjunto la interpretación propuesta por Maravall se ha visto fundamentalmente confirmada. Hubo naturalmente discrepancias. De una manera general, los medievalistas se mostraron reacios a la hora de valorar la modernidad de las Comunidades, pero creo que a esta objeción ya había contestado de antemano Maravall al exponer que la modernidad no excluía toda referencia a la tradición, en las ideas como en el vocabulario. En sustancia, lo escrito en 1963 conserva su valor, lo cual no es pequeño mérito en un tiempo como el nuestro, cuando la investigación va descubriendo casi sin cesar fuentes desconocidas o mal aprovechadas en los archivos y renovando las interpretaciones sobre aspectos fundamentales de la historia del siglo XVI.

Joseph Pérez



[29] Ibid., *pág. 18.*

[30] *V. Joseph Pérez.* La Revolution des «Comunidades» de Castille (1520-1521). *Bordeaux. Institut d'études ibériques, 1970 (existe traducción española, publicada por la Editorial Siglo XXI de España, Madrid, en 1977); Juan Ignacio Gutiérrez Nieto.* Las Comunidades como movimiento antiseñorial. *Barcelona, 1973. El libro más reciente sobre las Comunidades, el de Stephen Haliczer.* The comuneros of Castile. The forging of a revolution. 1475-1521. *University of Wisconsin Press, 1981 (traducción española:* Los comuneros de Castilla. La forja de una revolución. 1475-1521. *Universidad de Valladolid, 1987), presenta algunas matizaciones que no invalidan la sustancia de las tesis defendidas por Maravall.*



Anterior Inicio Siguiente

La interpretación del *Quijote* en Maravall

El discurso utópico del *Quijote*

La apelación a la autoridad y a la competencia analítica y crítica de José Antonio Maravall es una constante en nuestra historia literaria al abordar determinados temas y períodos como el «pensamiento español» en la Edad Media[1], el «prehumanismo del siglo XV»[2], el «mundo social de la Celestina»[3], la picaresca[4], la comedia española del Siglo de Oro[5], la «cultura del barroco»[6], etc.; sin embargo las referencias a su obra no son tan recurrentes en la bibliografía sobre *El Quijote*, a pesar de haberle dedicado abundantes estudios y trabajos monográficos. Los que se enuncian a continuación constituyen sólo una muestra de ellos.

La obra magistral de Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes* (1925) suscitó directa o indirectamente una serie de trabajos entre los que destaca el publicado por Maravall con el título *El humanismo de las armas en Don Quijote* [7]. El libro llevaba un prólogo de Ramón Menéndez Pidal en el que, a pesar del diferente enfoque metodológico de la obra pidaliana, se hacía hincapié en la finura crítica y en la puntería interpretativa de nuestro autor. A partir de esta temprana fecha las referencias a la obra de Cervantes en el *corpus* teórico de José Antonio Maravall son muy frecuentes. Así, por ejemplo, cuando,

[1] *Maravall, J. A.:* Estudios de historia del pensamiento español. Serie primera: Edad Media, *2.ª edición ampliada, Madrid, Cultura Hispánica, 1973.*

[2] *Maravall, J. A.: «El prehumanismo del siglo XV (acercamiento)», en su libro* Antiguos y modernos: la idea del progreso en el desarrollo de una sociedad, *Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966, pp. 237-277.*

[3] *Maravall, J. A.:* El mundo social de «La Celestina», *Madrid, Gredos, 1966.*

[4] *Maravall, J. A.:* La literatura picaresca desde la historia social (siglos XVI y XVII), *Madrid, Taurus, 1986.*

[5] *Maravall, J. A.:* Teatro y literatura en la sociedad barroca, *Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972.*

[6] *Maravall, J. A.:* La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica, *Barcelona, Ariel, 1975, 1980.* Estudios de historia del pensamiento español. Serie tercera: Siglo XVII, *Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1975. «Interpretaciones de la crisis social del siglo XVII por los escritores de la época», en* Seis lecciones sobre la España del Siglo de Oro (Literatura e Historia). Homenaje a Marcel Bataillon, *eds. Pedro M. Piñero Ramírez y Rogelio Reyes Cano, Sevilla, Universidad de Sevilla-Université de Bordeaux III, 1981, pp.111-158.*

[7] *Maravall, J. A.:* El humanismo de las armas en Don Quijote, *Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1948.*



en *Poder, honor y élites en el siglo XVII*[8], se afirma que los labradores ricos y los campesinos adinerados aparecen situados, en determinados contextos, en una posición social que parece traducir la de la nobleza, se reproducen las palabras pronunciadas por Dorotea en el capítulo 28 del *Quijote* de 1605, según las cuales sus padres son «labradores, gente llana, sin mezcla de alguna raza malsonante, y, como suele decirse, cristianos viejos rancios; pero tan ricos, que su riqueza y magnífico trato les va poco a poco adjudicando nombre de hidalgos y aun de caballeros». En *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*[9] se vuelve a la inserción de citas y textos cervantinos: unas veces, las más, se acude a fragmentos del *Quijote*[10]; otras, se reproduce algún texto dramático como el que elige de la *Comedia entretenida*, para ilustrar un parágrafo del capítulo «De la fábula a la utopía»[11]. En el trabajo «La literatura de emblemas en el contexto de la sociedad barroca[12], al referirse a las diversas denominaciones con las que aparece caracterizados estos símbolos por los escritores de los siglos XVI y XVII, se menciona la «empresa» que pinta en su escudo el Caballero en el *Quijote*. Esta obra cervantina, que ya en el primer libro citado se consideraba como una muestra significativa del pensamiento utópico español, es comparada, en *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*[13], con el utopismo de algunas obras de fray Antonio de Guevara y con la utopía y el primitivismo del pensamiento de Las Casas.

La utopía es justamente la característica más resaltada en la interpretación política que se lleva a cabo sobre la obra de Cervantes en *El humanismo de las armas en Don Quijote* (1948). Aquí se contraponen y contrastan las concepciones utópicas de Cervantes y del obispo Guevara y se llama la atención sobre el apartamiento irónico que el autor del *Quijote* revela respecto al mundo social en el que se desenvuelve su criatura literaria. Se insiste igualmente en esa particular construcción del *Quijote*, según la cual, después de haber diseñado y puesto ante nuestros ojos «las líneas de una utopía, se le da la vuelta al conjunto para poner de relieve la ineficacia, la imposibilidad de la misma». Las mismas ideas son reiteradas en el citado *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, cuando se pone en relación el pensamiento de Cervantes con el de Guevara y de las Casas:

> El pensamiento de Guevara, tal como lo hemos expuesto, no racional y sistemáticamente formulado, porque no es susceptible de expresarse en conceptos dotados de claridad y precisión, sino en su conjunto de ilusiones difusas y de creencias tópicas, siguió influyendo en nuestro siglo XVI. Las Casas es un típico representante de una ideología semejante. Y a ella corresponde el contenido utópico que se encuentra en el *Quijote*, tal como lo pusimos de relieve hace años en un intento de explicación total de su sentido político. Creo advertir ahora que el *Quijote* no es propiamente una utopía, sino que ésta se halla desarrollada a lo largo del relato, para descrédito de los que a ella se aferraban. De esa manera, el *Quijote*, verdadero anti-Guevara, no sólo literariamente niega las "elegancias" guevaristas que un López de Úbeda elogiaba, sino que representa un enérgico antídoto contra el utopismo difuso y adormecedor de nuestro siglo XVI. Con razón decía Vossler que "las extravagancias causadas por la literatura utópica en la actitud política, militar y económica de España merecerían un estudio especial". Contra esas extravagancias presentó Cervantes su pseudoutopía quijotesca[14].

[8] *Maravall, J. A.:* Poder, honor y élites en el siglo XVII, *Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1982, pág. 90.*

[9] *Maravall, J. A.:* Utopía y reformismo en la España de los Austrias, *Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1982.*

[10] *Maravall, J. A.:* Utopía..., *pp. 22, 68, 83, 190, 241, 308, 327, 375.*

[11] Op. cit. *pág. 13.*

[12] *En* Teatro y literatura en la sociedad barroca, *pág. 158.*

[13] *Maravall, J. A.:* Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento, *Madrid, 1960.*

[14] Ibídem, *pág. 205.*



El libro en el que según el propio Maravall se lleva a cabo un «intento de explicación total» del sentido político de la obra cervantina es *El humanismo de las armas en Don Quijote*, que en 1976 sometería a una nueva redacción y publicaría con el título *Utopía y contrautopía en El Quijote*[15]. Con estas aportaciones se cumplía el *desideratum* que expresaba Karl Vossler en el texto transcrito por nuestro autor.

El humanismo de las armas en Don Quijote suscitó el interés de los cervantistas más prestigiosos. Marcel Bataillon, en *Publications cervantines récentes* (1951)[16] destacaba que en la obra de Maravall se integraban dos planos de utopía: la utopía representada por la visión idealista de don Quijote, defensor del viejo ideal caballeresco, opuesto al Estado moderno, a sus ejércitos disciplinados y a sus armas de fuego, y la concepción utópica del buen sentido en el poder, encarnada en Sancho.

El propio Maravall ha reconocido que esta lectura de Bataillon constituía, en síntesis, la esencia de su obra. Añade, además, que estos dos planos de utopía no integraban concepciones distintas y separadas sino que aparecían hasta tal punto articulados entre sí, que la finalidad del primero no era otra que preparar y hacer posible el tránsito al segundo[17].

Sobre la naturaleza de este segundo plano, es decir, sobre la utopía representada por Sancho, escribió ya a principios de este siglo Carreras Artau que «Cervantes quiere encarnar en su tosco escudero el tipo de perfecto gobernante»[18]. En el mismo sentido se manifestaron más tarde Hazard y Conde, concretando que ese factor utópico de la obra cervantina queda perfectamente ilustrado en la fábula de la ínsula Barataria[19].

En este punto culmina, según José Antonio Maravall, la utopía del *Quijote*. La situación particular de la ínsula, que la hace especialmente adecuada para ubicar acciones caballerescas —y así fue aprovechada en los *Amadises*, en *Don Florisel de Niquea*, etc.— constituye por su propia naturaleza un recurso muy rico de la literatura utópica. Este aspecto fue ya destacado en la *Utopía* de Tomás Moro y su sentido mítico ha sido analizado por Freyer[20] y por Avalle Arce[21]. Nada más apropiado para el diseño de la sociedad ideal soñada por los utopistas que la realidad geográfica de una isla, que por su estructura cerrada y estática favorece el inmovilismo y el control y limita la presencia de extranjeros. Este fenómeno puede comprobarse, según Maravall, en autores como Moro, Bacon y Harrington y se halla también presente en los planes de implantación utópica en la realidad americana de Las Casas y de Motolinia. La utopía supone el aislamiento, la lejanía, la separación de la sociedad civilizada y, en definitiva, la inespacialidad. Quevedo, llevado por su propia competencia filológica, observó ya este carácter inespacial implícito en el pensamiento utópico: «utopía, voz griega, cuyo significado es no hay tal lugar». Por esta circunstancia opina Maravall que no existe mejor lugar para situar la sociedad utópica que en medio de las aguas. Cervantes acude al recurso de la ínsula como un homenaje a la literatura caballeresca, en la que —como se ha observado más arriba— aparece con no poca frecuencia. Una vez incorporado el artificio, lo somete a su particular sistema narrativo y lo convierte en uno de los instrumentos de que se sirve el método utópico para caracterizar un tipo de convivencia social inexistente.

Pero, como reconoce Maravall, este punto álgido de la construcción narrativa del *Quijote*, no es más que el final de un discurso utópico que vertebra la parte más importante

[15] *Santiago de Compostela, Pico Sacro, 1976.*

[16] *En* Bulletin Hispanique, *LIII-2 (1951), pág. 162.*

[17] *Maravall, J. A.:* Utopía y contrautopía., *pp. 10-11.*

[18] *Carreras Artau, T.:* La filosofía del derecho en el Quijote, *Gerona, 1905, pág. 146.*

[19] *Conde, «La utopía de la ínsula Barataria», en* Escorial, *mayo, 1941.*

[20] *Freyer, H.:* Die politische Insel, *Leipzig, pág. 35.*

[21] *Avalle-Arce, J. B.:* La novela pastoril española, *Madrid, Revista de Occidente, 1959, pág. 35.*





de la obra. El desagrado que produce en don Quijote la situación social en que se encuentra y el afán de mejorar y llevar esta realidad a «más perfecto estado» constituyen las fuerzas motrices de la actividad del caballero, independientemente de lo que fuese el propósito inicial de la aventura.

A los procedimientos señalados viene a sumarse el que, según Maravall, confiere especial originalidad al método utópico de Cervantes: el autor «más que inventar un lugar «sin lugar» lo que hace es imaginar una figura humana de indeterminable emplazamiento (las referencias a Sierra Morena, al Ebro, a Barcelona, no hacen perder su flotación espacial al caballero, entre otras razones por su propia inexistencia). Toda una dirección utópica del pensamiento —que no por eso pierde el carácter de tal— va en ese sentido: modelar un gobernante ideal, un maestro ejemplar, un capitán perfecto, etcétera.»[22]. El objetivo de los libros de caballerías según Cervantes, siempre que estén compuestos con «apacibilidad de estilo y con ingeniosa invención», y el propio propósito de la invención cervantina, según José Antonio Maravall, consistiría en «mostrar las astucias de Ulises, la piedad de Eneas, la valentía de Aquiles, las desgracias de Héctor,las traiciones de Sinón, la amistad de Euríalo, la libertad de Alejandro, el valor de César,la clemencia y verdad de Trajano, la fidelidad de Zópiro, la prudencia de Catón y, finalmente, todas aquellas acciones que pueden hacer perfecto a un varón ilustre, ahora poniéndolas en uno solo, ahora dividiéndolas en muchos» (*Don Quijote*, I, 47).

Para llevar a cabo esta construcción idealista del *Quijote*, uno de cuyos momentos más felices sería la invención de la ínsula, Cervantes se ha servido de otros recursos del pensamiento utópico, como el mito de la edad dorada, el tema de la «realidad oscilante» y otros procedimientos que Maravall analiza con gran sabiduría. Aquí sólo podemos fijar la atención en los que parecen más significativos.

El mito de la edad dorada

Don Quijote proclama de forma contundente cuáles son los objetivos de su misión: por una parte, restaurar el orden caballeresco; por otra, lograr el renacimiento de la edad dorada. Son, como explica Maravall, dos aspectos de la misma empresa, enlazados entre sí en una relación de medio a fin: la restauración de la orden de caballería no tiene otra finalidad que contribuir al florecimiento de los siglos de oro. Lo que pretende don Quijote es la vuelta a una «sociedad perfecta entrevista apenas en una lejanía imprecisa, indefinible, prácticamente sin tiempo ni lugar»[23].

La vuelta a la edad dorada, punto central en el programa de reformas de don Quijote, ha sido descrita y ensalzada, como observa Rodríguez Marín[24], por muchos creadores, teniendo siempre como puntos de referencia a dos grandes modelos de la antigüedad: Ovidio[25] y Virgilio[26]. De *Las Metamorfosis* de Ovidio transcribe un fragmento Maravall que presenta una gran similitud con el discurso que, sobre la edad de oro, pronuncia don Quijote ante los cabreros. (*Quijote*, I, 11).

Américo Castro ya había recogido un fragmento de *El trato de Argel* en el que se hace

[22] *Maravall, J. A.:* Utopía..., *pág. 248.*

[23] Ibídem, *pág. 169.*

[24] *Rodríguez Marín, F.: ed. de* Don Quijote de la Mancha, *Madrid, Espasa-Calpe «Clásicos Castellanos», vol. I, pág. 249.*

[25] Metamorfosis, *libro I.*

[26] Geórgicas, *libro I.*



referencia al mismo asunto: «Oh santa edad, por nuestro mal pasada, /a quien nuestros antiguos le pusieron/ el dulce nombre de la edad dorada...».

El mito de la edad dorada o de Saturno aparece en Séneca, Boecio, Castiglione, Mal Lara, Saint-Pierre, Rousseau y otros primitivistas. A él se refieren también *Lo somni*, de Bernat Metge y *De optima politia*, de Alonso de Madrigal.

La lectura y el comentario en la época renacentista de los clásicos griegos y latinos, en quienes la referencia al siglo de oro cobra una relevancia muy significativa, influyó sin duda en nuestros escritores de los siglos XVI y XVII que retoman el tema, insertándolo en su pensamiento político y social. Erasmo escribe de él en *Elogio de la locura* y en sus *Cartas*, es reelaborado por los humanistas y Luis Vives lo incluye en sus «Comentarios» al *De civitate Dei*, de San Agustín. Los representantes en Cortes de Valladolid (1518), como explica Maravall, en *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, lo hacen sonar ante el emperador.

Las novelas y los diálogos pastoriles descansan sobre este mito, del que los historiadores y cronistas de Indias, desde Oviedo, Las Casas y Acosta hasta el inca Garcilaso, también se hicieron eco. Algunos de estos autores, como el mercedario fray Martín de Murúa que escribe la historia del primitivo Perú [27], sostienen que muchos de estos pueblos conocieron en sus primeros tiempos una especie de *felicidad dorada*. La pintura intenta una plasmación gráfica del tema, uno de cuyos ejemplos representativos lo constituye, como recuerda Maravall, el cuadro de Bruegel el Viejo, conservado en el Museo de Troyes.

El motivo adquiere distintos tratamientos y variantes en autores como Mariana, Balbuena y el obispo Guevara. Así, si don Quijote proclama en su discurso ante los cabreros que en aquella edad dichosa no había fraude, y el engaño y la malicia no se mezclaban con la verdad y la llaneza (*Quijote*, I, 11), el padre Mariana escribirá igualmente: «Nullus locus fraudi, nulla mendacia» [28]. Y si don Quijote califica a su tiempo de «edad de hierro» y «siglos detestables», Balbuena insistirá en que la edad de oro era un «tiempo en que el mundo, no tan envuelto en maldades y vicios, ofrecía a los hombres menos recatada y más apacible vida» [29]. Es decir, ese siglo dorado no lo sería tanto por la presencia de grandes sabios que le imprimiesen esplendor cuanto por la ausencia de «hombres malos» que desdorasen el brillo de la bondad natural. Así lo declara Antonio de Guevara:

> Aquel antiquísimo siglo de Saturno que por otro nombre se llama el siglo dorado fue por cierto muy estimado de los que le vieron, muy loado de los que de él escribieron y muy deseado de todos los que de él gozaron, y es de saber que no fue dorado por los sabios que tuvo que lo dorasen, sino porque carecía de hombres malos que lo desdorasen [30].

En relación con lo anterior opina Maravall que no hay hombres que escuchen a don Quijote con más generosidad, desinterés y respetuosa atención que los cabreros a quienes dirige su discurso.

Resulta por otra parte habitual contraponer la felicidad dorada que se vive en el campo o en la aldea con la vida ajetreada de la corte. Al lado del conocidísimo *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, de Guevara, hay que situar otros libros no tan citados como la *Obra de Agricultura*, de Gabriel Alonso de Herrera [31]. Para este emprano agrarista,

[27] *Martín de Murúa,* Historia del origen y genealogía de los Reyes Incas del Perú, *ed. del P. Bayle, Madrid, CSIC, 1946.*

[28] *Mariana, J. de.:* De Rege et Regis institutione, *pág. 16,* apud *Maravall,* op. cit. *pág. 229.*

[29] *Balbuena, B.:* El siglo de Oro en las selvas de Erífice, *impreso en Madrid por Alonso Martín, 1608, folio 18.*

[30] *Guevara, A.:* Marco Aurelio, *folio XXXVII.*

[31] *Herrera. G. A.:* Obra de Agricultura, *Alcalá, 1524 (Sobre esta obra ha publicado el profesor Fradejas Lebrero el trabajo «Dolor de España en Gabriel Alonso de Herrera», en* Estudios sobre el Siglo de Oro. Homenaje a Francisco Yndurain, *Madrid, Editora Nacional, 1984, pp. 231-244).*

frente a la vida azarosa y llena de peligros de los mercaderes, es la de «labrar el campo, vida sancta, segura, llena de inocencia, agena de pecado. Quién podrá en breve dezir las excelencias y provechos que el campo acarrea».

La oposición campo-ciudad se manifiesta también en los escritos de otros autores como Juan de Lucena, fray Alonso del Castrillo y Pedro de Navarra que escribe un libro con este título tan ilustrativo: *Diálogos de la diferencia que ay de la vida rústica a la noble (Doctrina muy útil para los errores de nuestro tiempo).*

El mito de la edad dorada se desarrolla literariamente en muchos casos, dentro del universo pastoril. Así Fernando de Herrera en sus *Anotaciones* a Garcilaso, hablando del mundo pastoril en que nos introducen sus églogas, comenta: «Las costumbres representan el siglo dorado (...) las palabras saben al campo y a la rustiqueza de la aldea» [32]. La tendencia al bucolismo apunta ya en Petrarca, si bien, como señala Castro, de una manera artificiosa y muy apegada a Virgilio. En pleno siglo XV, León Bautista Alberti hace el elogio de la vida rústica en *Della famiglia* (1441); de ahí procede, para el autor de *El pensamiento de Cervantes,* el tema e incluso el estilo del *Menosprecio de corte,* de Guevara. El elemento bucólico, que es un componente esencial en el *Quijote,* está presente —como hizo ver con gran penetración Helmut Hatzfeld— no sólo en los cinco pasajes propiamente pastoriles de la obra, sino a lo largo de todo el texto y se pone de manifiesto a través de múltiples rasgos estructurales y expresivos [33].

López Estrada ha explicado el aprovechamiento literario que hace Cervantes de los elementos procedentes de la novela pastoril y José Antonio Maravall ha logrado, con gran tino, llevar a cabo un análisis minucioso y una interpretación cabal de estos recursos. Advierte a este respecto que ya en el capítulo sexto del *Quijote* de 1605 la sobrina del hidalgo nos descubre su temor de que, curado este de la enfermedad de la caballería, caiga en otra, contagiado de los libros pastoriles. De ahí concluye Maravall que ya desde el comienzo de la novela estaba prevista la transformación en vida pastoril del proyecto restaurador de don Quijote, pero la evolución posterior de la novela impondría otro rumbo:

> Si Cervantes hubiera continuado en los vanos entusiasmos juveniles, entre evasivos y utópicos, de una sociedad ideal, esa transformación del entorno del caballero en una sociedad conforme al patrón bucólico se hubiera producido desde el principio, tal vez a continuación de su encuentro con los pastores; pero Cervantes abandonó ese sueño y entonces la imagen de la sociedad, según el modelo de la convivencia en el campo, se concreta, en precisos perfiles, tan sólo en el momento final, al acabar la trayectoria del caballero, con su triste melancólico fracaso, y entonces ya no puede más que conformarse con aires de farsa [34].

Américo Castro sostiene en *El pensamiento de Cervantes* que lo pastoril es un género idealista y conscientemente irreal. El mundo bucólico es tomado como la base para proyectar desde él cierta visión de la vida perfecta; «mas como esa visión procede de una serie de deducciones racionales y esquemáticas, al moldearse dentro de un género literario forzosamente había de conservar su carácter esencialmente quimérico y racionalista» [35]. Discrepa, sin embargo, don Américo de la opinión de Menéndez Pelayo, según la cual el género bucólico era un puro *dilettantismo* estético y argumenta que si pensamos

[32] *En* Garcilaso de la Vega y sus comentaristas, *ed. de Gallego Morell, Madrid, Gredos, 1972, pág. 474.*

[33] *Hatzfeld. H.:* El «Quijote» como obra de arte del lenguaje, *Madrid, CSIC, 1949, pp. 334 y ss.*

[34] *Maravall, J. A.:* Utopía..., *pág. 190.*

[35] *Castro, A.:* El pensamiento de Cervantes, *Barcelona-Madrid, Noguer, 1980, pág. 179.*



que el Renacimiento, en un aspecto tan importante como éste, reproduce cierto tipo de belleza antigua, por frívolo ejercicio de *dilettantismo*, el concepto de Renacimiento se nos va de entre las manos. Defiende, además, que «lo pastoril viene a su hora y razón, guiado por motivos intensos que afectan a lo más íntimo de la sensibilidad y de las ideologías coetáneas»[36]. Reproduce Américo Castro unos fragmentos de Mal Lara de los que se deduce que los temas de lo pastoril y de la edad dorada son derivaciones de concretas ideas de la naturaleza, para concluir que un proceso análogo se produce en la mente de Cervantes.

José Antonio Maravall rechaza el concepto de mundo pastoril como una sustracción de lo real defendido por Castro y sostiene que la invención cervantina constituye una transmutación de lo real impulsada por una poderosa voluntad fichteana.

En este universo pastoril la valoración de la naturaleza llega a cotas tan altas que en ocasiones se convierte, como ha indicado López Estrada, en el verdadero protagonista de la obra literaria[37]. El *sequere naturam* es un imperativo que se imponía a la mentalidad del hombre renacentista desde una doble perspectiva: desde las enseñanzas estoicas y desde las doctrinas cristianas. La naturaleza es para Fernando de Herrera un «instrumento de la divinidad»[38] y el mismo Cervantes la llama, en la *Galatea* y en *Persiles*, «mayordomo de Dios».

En el marco de la naturaleza se desarrolla la vida de los hombres en aquella maravillosa edad de oro. Viven alimentándose de los frutos de la tierra y de los productos frescos y sabrosos de los ganados que cuidan. La imagen de la edad dorada lleva consigo, como ha puesto de manifiesto Maravall, una visión optimista de la producción natural bastante para las entonces limitadas necesidades humanas. Así se nos presenta en el *Quijote:* «... a nadie le era necesario para alcanzar su ordinario sustento tomar otro trabajo que alzar la mano y alcanzarle de las robustas encinas, que liberalmente les estaban convidando con su dulce y sazonado fruto» (*Quijote*, I, 11).

Todo colectivismo, en la interpretación maravalliana, es una administración de la insuficiencia. «El mito de la edad dorada lo que lleva consigo es la creencia en una libertad de tomar de la naturaleza lo que se necesite, porque siempre habrá para ello»[39]. Todas las utopías modernas, según nuestro autor, desde la de Moro hasta la de Morris se apoyan en este concepto de libre y feliz reducción a lo necesario, aunque sea un «necesario» con holgura.

Cervantes imbuido al principio de la ideología y los tópicos renacentistas sobre la naturaleza —como se evidencia en la *Galatea*—, evolucionará más tarde hasta dar la vuelta a la utopía y declarar que ésta es imposible. *El Quijote* será la magnífica respuesta negativa al pensamiento utópico del Renacimiento, incluida su égloga inicial. «Moro podía creer, como tantos otros en Europa, que eran válidas las posibilidades del gobierno de la naturaleza, según el mito agropastoril. Décadas más tarde, Cervantes comprende la falacia que encierra, después de haber participado juvenilmente de esa ilusión»[40].

Otros autores han analizado las implicaciones político-sociales del discurso cervantino sobre la edad de oro. Ludovik Osterc, en *El pensamiento social y político del Quijote*[41] ha hecho especial hincapié en lo que el discurso cervantino supone de ataque al medievalismo moribundo y al naciente capitalismo. Américo Castro, en *Hacia Cervantes*, corrige

[36] Ibídem, *pág. 180.*

[37] *López Estrada, F.: Prólogo a su edición de* Los siete libros de Diana, *de Montemayor, Madrid, Espasa-Calpe «Clásicos Castellanos», 1946, pág. XLIX.*

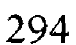
[38] *Gallego Morell, A.:* op. cit., *pág. 504.*

[39] *Maravall, J. A.:* Utopía..., *pág. 197.*

[40] Ibídem, *pág. 226.*

[41] *Osterc, L.: México, Andrea, 1963.*





ciertos planteamientos expuestos en *El pensamiento de Cervantes* y acentúa la interpretación sociológica. Confiesa que en los años en que se publicó *El pensamiento*...(1925) dominaba la concepción de la *Kulturgeschichte* (historia de las ideas) y se pensaba que la literatura era separable de sus circunstancias humanas, de las condiciones de las personas y no se sospechaba en qué consistía el estar viviendo como español en el siglo XVI. Cincuenta años más tarde no duda en afirmar: «Al introducir en su obra el tema de la Edad de Oro, Cervantes tomó de la literatura humanística lo necesario para enfrentarse con el "detestable" medio español, al cual Cervantes se sentía aherrojado»[42].

Por otra parte, la construcción utópica de Cervantes constituyó el mérito de diseñar el modelo de una sociedad que actualiza el modo de vida de las gentes primitivas y lo proyecta hacia el futuro. Este es el esquema de pensamiento básico que sobreviviría y recobraría una amplia eficacia en inspirar inconformismos reformadores durante mucho tiempo. La pervivencia de esta concepción utópica es patente en Sainte Pierre, Rousseau y Morelly, en Francia; Defőe y Swift, en Inglaterra y Menéndez Valdés y Montegón en España. Maravall comenta finalmente que en un país en plena industrialización, todavía Morris al dibujar su utopía de sociedad socialista, recuerda «el verdadero viejo ideal de los poetas pastoriles»[43].

El tema de «la realidad oscilante» en el *Quijote*

Como en otras muchas cuestiones, ha sido Américo Castro[44] el primero en resaltar este recurso cervantino. La inseguridad acerca de la consistencia de las cosas que vemos es una constante en don Quijote, según don Américo. Esta inseguridad proviene casi siempre de la multiplicidad aparencial que ofrecen los objetos: «Andan entre nosotros siempre una caterva de encantadores que todas nuestras cosas mudan y truecan..., y así, eso que a ti te parece bacía de barbero me parece a mí el yelmo de Mambrino, y a otro le parecerá otra cosa» (*Quijote*, I, 1). En otros casos la vacilación ante la realidad no se produce espontáneamente sino que es provocada y se hace que las cosas presenten una realidad ficticia al lado de la verdadera. Américo Castro destaca, entre otros ejemplos, el de la fingida muerte de Basilio en el *Quijote* y el de la simulada riña de la comedia de *La Entretenida*. Asegura el autor de *La realidad histórica de España* que si Cervantes se sirvió una y otra vez del tema del «engaño a los ojos» es porque constituye uno de los asuntos nucleares del Renacimiento. La cultura renacentista a la vez que se impregnaba de las ideas neoplatónicas irradiadas desde Florencia, estaba preparando lo que más tarde, desde Descartes, se conocería con el nombre de filosofía idealista. Se reconoce, sin embargo, en *El pensamiento de Cervantes*, que éste «ni era filósofo ni estaba interesado en el abstracto problema de a qué realidad refiriera el falible testimonio de los sentidos. El tema y la preocupación de Cervantes giraban en torno a cómo afectase a la vida de unas imaginadas figuras el hecho de que el mundo de los hombres y de las cosas se refractara en incalculables aspectos»[45]. Por esta razón escribió en el prólogo a las *Novelas ejemplares* que carecen de «punto preciso y determinado las alabanzas y los vituperios». Se trata, según A. Castro, de lo que hoy se conoce con el nombre de «relatividad

[42] *Castro, A.:* Hacia Cervantes, *Madrid, Taurus, 1957, pág. 326.*

[43] *Morris, W.:* Noticia de ninguna parte, *traducción de Juan J. Morato, Madrid, 1968.*

[44] *Castro, A.:* El pensamiento..., *págs. 83 y ss.*

[45] Ibídem, *pág. 84.*



de los juicios de valor». Y añade que la España de 1600 «estaba regida totalmente por la OPINIÓN, por las decisiones de una masa opinante, del vulgo irresponsable contra el que una y otra vez arremete nuestro autor (...) Frente a esa OPINIÓN, monstruosa y avasalladora, Cervantes opuso una visión suya del mundo, fundada en *opiniones*, en las de los altos y los bajos, en las de los cuerdos y en las de los que andaban mal de la cabeza. En lugar del *es* admitido e inapelable, Cervantes se lanzó a organizar una visión de *su mundo* fundada en *pareceres*, en circunstancias de *vida*, no de unívocas objetividades»[46].

En otra ocasión nos hemos referido al análisis filosófico de María Zambrano acerca de la cuestión del ser y el parecer en el *Quijote*[47]. Allí aludíamos a la interpretación sociológica de Maravall y a su concepto de «transmutación de lo real». Esta transformación de la realidad en el *Quijote* es doble según Maravall: por una parte se hace que el protagonista sufra la ilusión de no ver las cosas como son; por otra, el mismo protagonista se forja su propia imagen de una realidad utópica para llevar a cabo su misión.

La realidad, por lo menos hasta el punto en que puede contemplarla la mente humana, no sólo es fenecedera, sino que además resulta incierta y este aspecto según Maravall, es el suelo movedizo sobre el que se apoyan los hombres del Barroco.

Erasmo prestó igualmente atención a este contraste entre la realidad y la apariencia. En el *Elogio de la locura* lo declara expresamente:

> Todas las cosas humanas tienen dos aspectos a modo de los silencios de Alcibiades, los cuales tienen dos caras del todo opuestas; por lo cual muchas veces, aquello que a primera vista parece muerte..., observado atentamente es vida (...) Para decir la verdad, todo en este mundo no es sino una sombra y una apariencia; pero esta grande y larga comedia no puede representarse de otro modo (...) La realidad de las cosas... depende sólo de la opinión. Todo en la vida es tan oscuro, tan diverso, tan opuesto, que no podemos asegurarnos de ninguna verdad[48].

Baltasar Castiglione, en *El Cortesano*, alude a este mismo tema:

> Mi opinión seguilla heis si os parece bien, y si no, aterneisos a la vuestra si fuere diferente de la mía, y en tal caso no defenderé yo mi razón porfiándola mucho, porque no solamente a vosotros os puede parecer una cosa y a mí otra, mas yo mismo puedo tener sobre un mismo caso, en diversos tiempos, diferentes juicios[49].

Al comentar este pasaje Vittorio Cian afirma que la sentencia se encuentra ya en Terencio[50]. En el Renacimiento, junto a los autores mencionados habría que citar a otros humanistas como Bembo y Vives.

Américo Castro y José Antonio Maravall, cuyos respectivos enfoques metodológicos resaltan aspectos distintos y en ocasiones divergentes, coinciden, sin embargo, en afirmar que Cervantes ha presentado en el *Quijote* uno de los problemas centrales que inquietaban al pensamiento moderno en el alba de la formación de los grandes sistemas. Y si Castro, con evidentes resonancias de Schopenhauer, sostiene que «el mundo de Cervantes se resuelve en puntos de vista, en representación y voluntad»[51], Maravall argumenta que la operación de trasnmutación de lo real en el tema que nos ocupa consiste en una decisión total de la voluntad. El hombre renacentista no destaca por una razón bien guiada al estilo cartesiano sino por una poderosa voluntad. Siguiendo a Rosen argumenta que

[46] Ibídem, *pág. 85.*

[47] *Gutiérrez Carbajo, F.: «La hermenéutica del Quijote en María Zambrano», Madrid,* Cuadernos Hispanoamericanos, *(1983), 413, pp. 121-133.*

[48] Elogio de la locura, *ed. italiana de B. Croce, 1914, pp. 42-43.*

[49] *Traducción de Juan Boscán en «Libros de antaño», pág. 50,* apud *Castro,* El pensamiento..., *pág. 114.*

[50] Il Cortegiano *del conte Baldesar Castiglione, anotato e illustrato da Vittorio Cian, Firenze, 1910, pág. 37.*

[51] *Castro, A.:* El pensamiento de Cervantes, *pág. 89.*



don Quijote no es un loco, sino un colosal arbitrario: «coloca su existencia, y con ella la de las cosas que le rodean, sobre una grandiosa, colosal arbitrariedad»[52]. Esta arbritrariedad en don Quijote se confunde con un «franco idealismo», tendencia que según Reichenbach, florece en las épocas de catástrofes sociales. El idealismo quijotesco estaba en consonancia con un evasionismo utópico tan acentuado en aquella época que le hacía exclamar a González de Cellorigo: «No parece sino que se han querido reducir estos reynos a una república de hombres encantados que viven fuera del orden natural»[53]. La función del *Quijote* mediante el recurso a la parodia sería, según Maravall, sacudir las conciencias de las gentes para que no perdiesen el sentido de la realidad. En su manera de ver el mundo don Quijote otorga en numerosos casos el papel protagónico a la voluntad. Esta creación voluntarista del mundo tenía por objeto hacer posible una misión que, como se ha explicado más arriba, consistía en resucitar la edad dorada. Pero don Quijote no puede cumplir este objetivo porque las circunstancias de su tiempo no permitían ya el programa de vida que el caballero había trazado. Y como don Quijote no quiere renunciar a su empresa no tiene más remedio que crear un mundo en el que ésta sea posible. Aquí radica, para Maravall, el motivo profundo de la transmutación de la realidad en el *Quijote*. Pero esta transformación no responde a un voluntarismo arbitrario y gratuito sino que es un imperativo moral exigido por el concepto que tiene don Quijote sobre el honor y la virtud.

El honor y la virtud en don Quijote

Ya en 1916 Américo Castro, en *Algunas observaciones sobre el concepto de honor en los siglos XVI y XVII* establece una clara relación entre el concepto de honor en don *Quijote* y el pensamiento renacentista[54]. Para Castro el honor en Cervantes no es sino un aspecto de su moral. Al ser ésta autónoma e inmanente, también lo será el concepto de la dignidad humana que no está determinada por circunstancias externas como la fama, los galardones o la opinión, sino por la virtud autónoma e individual. En el *Quijote* el honor es atributo de la virtud, concepto bien distinto al tradicional de la honra y honor, opinión que imperaba en tiempos de Cerantes y que constituía un recurso habitual de la comedia. Américo Castro va a repetir estas ideas en el *Pensamiento de Cervantes* y las va a matizar en trabajos como *Cervantes y los casticismos españoles*. «Lo sustantivo del concepto cervantino del honor, lo que reflejan las vidas en los momentos supremos, es la idea moral del humanismo, el concepto de la pura dignidad humana, basada en virtud racionalmente autónoma, independiente de fama, casta y linaje: «cada uno es hijo de sus obras»[55] Maravall parte igualmente de esa máxima cervantina y argumenta que don Quijote, llevado de un pathos individualista moderno, acabará pensando que cada uno no es lo que el orden en que socialmente está colocado le hace ser, sino aquello que cada uno se hace[56]. Opina don Quijote que los linajes no son algo estático y que las obras son las que determinan el rango social en el que se está colocado. Las acciones concretas son las que diferencian a los hombres y las que elevan a unos sobre otros: «no es un hombre más que otro si no hace más que otro» (*Quijote*, I, 18) dice don Quijote a Sancho después de

[52] *Maravall, J. A.:* Utopía..., *pág. 162.*
[53] Memorial de la política necesaria y útil restauración de la república de España, *Valladolid, 1600,* Apud, *Maravall,* Utopía..., *pág. 167.*
[54] *En* Revista de Filología Española, *(1916), n. III, pp. 1-50 y 357-386.*
[55] *Castro, A.:* El pensamiento..., *pág. 358.*
[56] *Maravall, J. A.:* Utopía..., *pág. 85.*

la aventura de los rebaños. La condición autónoma del hombre es una de las premisas renacentistas y Cervantes la proclama solemnemente: si el licencido Vidriera afirma con rotundidad; «Yo he oído decir que de los hombres se hacen los obispos»[57], en el *Qu ijote* exclama Sancho: «Debajo de ser hombre puedo venir a ser papa»[58]. Estas y otras sentencias hacen concluir a Maravall que don Quijote, con esta defensa a ultranza de la individualidad acaba por romper los moldes de toda ordenación estamental. Con esta ruptura lo que pretende es una reforma profunda de los hombres y de la sociedad de su tiempo. Los afanes reformistas, en los que el caballero compromete su honor, no son más que un reflejo de las diversas corrientes que durante el Renacimiento aspiraban a la depuración y a la perfección del hombre. El objetivo de don Quijote es sintetizar el programa humanista tamizado por la mirada irónica de Cervantes. Pero este afán reformador no surge, según Maravall, del lado de las convicciones intelectuales, críticamente fundadas y ordenadas según un sistema lógico, sino del lado de la voluntad y de lo que ésta quiere. Bickermermann se refirió al carácter reformador de don Quijote, interpretándolo en el sentido de «víctima propiciatoria». Maravall, sin embargo, siguiendo la investigación de Luis Rosales[59] acerca del doble tema del esfuerzo y del fracaso en el caballero, considera que la humillación y el fracaso constituyen el contrapunto del heroísmo de don Quijote. Este heroísmo es de carácter ético y nos revela que lo que contemplamos en el fondo, según Maravall, es una transformación del hombre interior. Don Quijote soporta las adversidades como ascesis para su propio y personal mejoramiento. El héroe cervantino nos manifiesta —y en esto se diferencia de la versión tradicional del caballero— que para llevar a cabo su empresa es imprescindible el perfeccionamiento de los hombres. Don Quijote está descontento con la época, con «la edad de hierro» que le ha tocado vivir; de ahí su anhelo de reforma para conseguir hacer resucitar la edad dorada. Hay aquí todo un programa político y social, según nuestro autor, para cuya formulación ha sido necesaria la experiencia del Renacimiento. «Sólo animado por el nuevo espíritu que de ésta surge puede el hombre haber aguzado suficientemente un sentido crítico para rechazar la situación en que se halla viviendo. Sólo también después del Renacimiento puede pensar que la organización social y política es un artificio humano, una obra suya, un producto de arte, dicho con el término escolástico medieval, o, lo que es equivalente, de la técnica, según la expresión contemporánea»[60]. Es decir, sólo tras la experiencia renacentista, puede el hombre, tan grávido de personalidad, encontrarse con fuerzas suficientes para promover la reforma que genere un estado mejor y hacer de la «edad dorada» no sólo un recurso literario sino también un paradigma de futuro. Más arriba nos hemos referido al choque del proyecto utópico y reformador de don Quijote con los datos positivos de la realidad establecida. Cervantes conocía perfectamente esta realidad y por ello dota al pensamiento utópico de don Quijote de una doble vertiente de reforma y crítica. Cervantes, según Maravall, al escribir una contrautopía lo que hacía era presentar una utopía por el reverso. Cervantes diseña el cuadro de una sociedad que se presenta como un cúmulo de ilusiones difusas, de creencias tópicas, de triunfalismos y grandezas, pero no para aferrarse a ella sino para ofrecer luego las líneas de una contrautopía como solución a este proceso de irrealidad.

Al analizar estos planteamientos Maravall no se limita sólo al estudio de la obra cer-

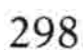
[57] *Cervantes, M. de:* Novelas ejemplares, *ed. de Schevill-Bonilla, Madrid, Imprenta de Bernardo Rodríguez, 1923, tomo II, pág. 74.*

[58] Apud *Maravall,* Utopía..., *pág. 88.*

[59] *Rosales, L.:* Cervantes y la libertad, *Madrid, Gráficas Valere, 1960, vol. II, pp. 21 y ss.*

[60] *Maravall, J. A.:* Utopía..., *pp. 102-103.*





vantina sino que realiza un análisis exhaustivo de las ideologías y teorías de la cultura española del momento. La investigación de Maravall sobre la obra de Cervantes, centrada en los trabajos a los que se ha hecho referencia a lo largo de estas páginas, no consiste sólo en un rastreo de fuentes o en un acopio y presentación de materiales sino que ofrece también un análisis y una interpretación de los aspectos políticos y socioculturales que estructuran y configuran el universo del *Quijote*.

Francisco Gutiérrez Carbajo



Con María Teresa, José Escassi y el matrimonio Díez del Corral. 1967



Maravall y el teatro español del Siglo de Oro

Con gusto respondo a la invitación de Félix Grande a escribir sobre el pensamiento de D. José Antonio Maravall acerca del teatro español del Siglo de Oro. Con D. José Antonio me unieron la vinculación de su magisterio y el placer de su amistad. Es ahora, en la distancia ausente, tiempo oportuno para retornar sobre una labor intelectual a la que tanto debemos todos, también fuera de los márgenes de su específica dedicación. Su obra es, en suma, un ejemplo sobresaliente de la benéfica pluralidad interdisciplinar, superadora de exclusivismos metodológicos que sólo empobrecen la posibilidad de visión global del objeto estudiado. Digo esto porque voy a intentar escribir acerca de sus aportaciones al estudio del teatro español del Siglo de Oro, desde el campo de su especialización: la historia de las mentalidades.

En la crisis de fin de siglo y de milenio las seguridades metodológicas de los «positivismos» y de las ciencias autónomas de lo literario van haciendo agua (también las de otras metodologías, claro está), y no parece mal momento para apostar por una recuperación humanística en un renacimiento que todavía no se atisba en estos períodos de duda. Viene a cuento esto porque la obra del profesor Maravall fue la del humanista que agavilló plurales fuentes y saberes en su búsqueda de interpretaciones globales. Ahí es donde está la talla de los maestros, de los creadores de pensamiento, con visiones abarcadoras que intentan dar con la clave de un período, de una época, de un género... Es así como se enriquece la visión del pasado, aunque naturalmente, los grandes planteamientos favorecen la discrepancia por menudo, la búsqueda de la excepción, la particularidad de algunos testimonios..., pero ahí está también su grandeza. Sólo en mentes luminosas del mismo calibre está la capacidad para construir otra teoría global alternativa, porque ello es mucho más difícil que matizar o apostillar por menudo. De ahí el carácter señero de intelectuales como Maravall, porque no todos disponen, como decía, de la capacidad para aunar saberes y llegar a la construcción de visiones de conjunto, que no siempre hay que asumir con el criterio de una *literalidad* reduccionista.



Sobre el método

Reproduzco, sólo en este apartado *Sobre el método*, porque no ha variado mi pensamiento, una parte de lo que escribí en *El País* (14-XI-82).

Cabe abogar por una necesidad de convivencia de todas las posibilidades de acoso al texto, aunque, inevitablemente, algunas tengan mayor poder de convocatoria y respondan más y mejor a las expectativas culturales de un amplio sector que tiene puestas en conceptos como historia, cultura, mentalidad, esperanzas de entender e interpretar el pasado, sin desgajar los acontecimientos culturales de la sociedad en que se producen. Esta es la orientación básica de la extensa bibliografía del profesor Maravall, constituida a estas alturas en punto de referencia imprescindible del pensamiento español actual.

Hablo de una doctrina y un método que, obviamente, son todo lo contrario del estudio ocasional de variada y dispersa metodología, y de aquí que la multiplicidad de temas estudiados por José Antonio Maravall se engarcen en una visión unitaria de nuestra historia cultural.

El propio Maravall se refiere, directamente, en varios de sus libros (no citaré trabajos posteriores, que conozco, a la fecha del artículo) a su metodología. En *Utopía y reformismo en la España de los Austrias* (Madrid, Siglo XXI, 1982) afirma:

> La historia, en cuanto que acontecer de una sociedad, no puede entenderse desprendiendo de ella un componente de mentalidad o de pensamiento (...) No hace falta añadir que tampoco el pensamiento se conoce en su verdadera significación arrancado de las circunstancias de la sociedad que lo suscita y que lo condiciona. Sociedad y pensamiento se elaboran juntos: el hecho histórico, escribí hace años, es siempre el hecho y su interpretación.

Y nos proporciona una clave esencial cuando concede al hecho un carácter de «imagen mental», que es «aquello que los hombres entienden ser el hecho que contemplan» (pág. 1).

Inevitablemente, entre el acontecimiento, su imagen y nosotros, se sitúa el historiador que construye una interpretación sobre la interpretación y, por tanto, al renunciar al dato empírico como meta única y final, y convertirlo en vehículo, surge el problema que el acto de interpretar conlleva frente al acto de acumular e inventariar. Estoy refiriéndome, naturalmente, a la benéfica, positiva y posible discrepancia que engendra ciencia, porque los datos aislados sólo tienen el valor de constituir testimonio en sí mismo, pero permiten ser organizados en *estructuras*, en *conjuntos*. Llegamos así a la cuestión del método como garantía y, a la vez, limitación de libertad y, por tanto, posible arbitrariedad interpretativa. En este sentido, me interesa destacar la aplicación del concepto de *conjunto*, de *estructura*, en la labor historiadora del profesor Maravall, que aleja interferencias de subjetividad o hiperinterpretación y garantiza una coherencia de pensamiento.

Retengamos, esta vez de *La cultura del barroco* (Barcelona, Ariel, 1975), unas reveladoras palabras de Maravall:

> A una historia inmersa en el puro conocimiento de los hechos —o de unos simples datos, llamados de otro modo— individuales, singulares a ultranza, irrepetibles, lo que quiere decir, por consiguiente, a una historia entregada a un nominalismo insuperable, había



que enfrentar una historia hecha de datos, claro está —cuanto más y más depurados mejor—, pero que no se satisfacía con ellos y no se detenía en su trabajo hasta llegar a poder presentarse como un conocimiento de conjuntos. Los *conjuntos históricos* eran, para mí, el objeto del conocimiento histórico (pág. 17).

No se le oculta a Maravall el carácter de construcción mental que por parte del historiador tienen esos conjuntos, pero también insiste en que es la forma válida de «conocer una realidad histórica, captar su sentido», de hacer «inteligible la relación entre las partes y el todo» (pág. 17).

Creo que de esta clara voluntad de articular el concepto de modelo cultural existente por sí mismo y la reconstrucción que de él hace el historiador se desprenden varias conclusiones: la creencia en una articulación, en unas leyes que ligan los hechos, pero que exigen la observación del historiador para reconstruir el modelo e interpretarlo. No podemos desestimar la voluntad de antidogmatismo y deseo de objetividad que hay en esta actitud en que la fiabilidad no se apoya tanto en la acumulación de hechos como en la verificabilidad de las relaciones que construyen una estructura.

En absoluto supone esto renunciar al mayor grado de información, antes bien, los libros de Maravall sorprenden por la cantidad de fuentes que es capaz de poner en relación, de modo que, por ejemplo, en los estudios de historia del pensamiento político y social, la literatura puede ser una valiosa fuente de referencia, mientras que en sus estudios sobre textos literarios una multitud de fuentes no literarias vienen a confluir en la construcción de esos conjuntos interpretativos.

Para mí no es desde la pretendida pureza de otros métodos «más literarios» o «más históricos» desde donde puede ponerse en tela de juicio la validez de los conjuntos interpretativos. Lo que sí es posible es construir otros modelos de interpretación, de modo que en sus relaciones dialécticas se agazape la parte de verdad alcanzable del pasado, y siempre con ese torbellino de dudas que arrastran hacia el vacío y que nacen de los insondables y oscuros cruces en el individuo de invariantes desde los orígenes, universales culturales, pero también, obviamente, presiones de estado, casta, raza.

Sobre el teatro español del Siglo de Oro

Se me pidió que tratara expresamente de la aportación del profesor Maravall al estudio del teatro español del Siglo de Oro. No puedo hacerlo desde una distancia de enjuiciamiente crítico aséptico por estar implicado en ello, y no pretendo en estas páginas, como diré después, ofrecer un estado de la cuestión, a pesar de que el transcurso de los años haya supuesto, como es natural, nuevas meditaciones, reflexiones sobre primeras certezas, pero sin motivos suficientes que alteren sustancialmente el entramado de ideas centrales. Desde esta perspectiva intentaré responder al reto de hablar acerca de esta parcela, pequeña en el conjunto de la obra maravalliana, pero de enorme repercusión en la historia de nuestro teatro, como demuestra la obligada y constante cita, en un sentido o en otro.

Me consta que Maravall estaba preparando una versión revisada de su «El teatro barroco desde la historia social», *Teatro y literatura en la sociedad barroca*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972, págs. 21-145 (publicado antes de otras formas), pero parece que no llegó a concluirlo. Es fundamentalmente aquí donde formula sus ideas sobre el teatro barroco, pero cabría añadir otros escritos suyos en esta línea: «Prólogo» a J. M. Díez Borque, *Sociología de la comedia española del siglo XVII* (Madrid, Cátedra, 1976); «Sociedad barroca y "comedia española", *Segundas jornadas de teatro clásico español.* Almagro 1979, ed. F. Ruiz Ramón (Madrid, M. Cultura, 1979), págs. 37-60; «Teatro, fiesta e ideología en el Barroco», *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica*, comp. José María Díez Borque (Barcelona, Serbal, 1986), págs. 71-95 y otros estudios relacionados que no voy a citar aquí, además de su ya clásico panorama de la cultura barroca: *La cultura del barroco* (Barcelona, Ariel, 1975). Se inscriben dentro de la parcela de su obra dedicada al estudio de los siglos de oro, que se cerró con su gran libro sobre la novela picaresca (Madrid, Taurus, 1986).

Las cientos de obras del teatro áureo parecen convertirlo en un mar sin fondo de lo desconocido, pero es cierto que —a salvo unas cuantas obras maestras señeras— en el conjunto hay unas líneas directrices, desde lo formal al modo de acuñar la realidad, que propician los intentos de visión global e interpretación de conjunto, aunque éstas deban estar sometidas a los correctivos, matizaciones, particularidades... de géneros como el de la comedia burlesca, el teatro breve de la comicidad, la posible «disidencia» de algunos textos, etc. Pero, como dije, son muy escasos los intentos de interpretación global del sentido y funcionalidad de este teatro, y con no poca frecuencia constituyen matizaciones o ampliaciones de otros anteriores. Dominan los análisis particulares de obras, dentro de los planteamietos del teatro como literatura, aunque con la pluralidad de métodos que estos enfoques permiten.

No hace al caso aludir aquí —después me referiré a ello— a todo lo que nos falta por saber e investigar sobre el espectáculo teatral del XVII (técnicas de actor, censura y control, valores visuales, corral-palacio...) pero insistiré en la parquedad de estudios generales sobre el sentido, función y alcance ideológico del teatro español del siglo XVII. Desde los bien conocidos planteamientos de Salomon sobre el tema campesino en la comedia, la aplicación de las ideas de Américo Castro, a las más recientes aportaciones de Cohen sobre el sentido del cruce de lo popular y lo culto en el teatro del XVII, o de Vitse con su estudio ideológico en el decurso temporal, pocas obras pueden mencionarse con esa vocación de planteamiento sintético con alcance global (claro que, en otro sentido, habría que aludir a Parker, Wardropper, Rozas, Varey, etc.). Es dentro de las características de este panorama donde adquieren su significado las ideas del profesor Maravall sobre el teatro aurisecular.

No puede entenderse y valorarse el pensamiento del profesor Maravall sobre la comedia del Siglo de Oro limitándose al conocimiento de los trabajos dedicados específicamente al tema, pues constituyen un aspecto parcial que se integra, solidariamente, en un marco amplio donde adquieren su verdadero sentido. Para entender en su exacto alcance el concepto de «propaganda» (prefiero «recursos de persuasión», que tanto ha despistado a muchos por interpretarlo anacrónicamente) hay que tener presentes obras de



Maravall como *Antiguos y modernos (...); Estado moderno y mentalidad social. Siglos XV a XVII; Teoría española del estado en el siglo XVII; Poder, honor y elites en el siglo XVII;* etc. Sólo así se valorará la multitud de sugerencias que proporciona, sin reducirlas a una esquematización de la idea de propaganda, que llevada «literalmente» y en forma exclusivista a sus últimas consecuencias puede parecer excesiva. Es algo semejante a lo que ocurre con el pensamiento de Américo Castro aplicándolo como método excluyente y no como una vía de acceso, enriquecedora de la pluralidad de asedios al objeto cultural. Desde esta necesaria visión articulada de conjunto, se comprenderá lo que quiere decir aquí «cultura de masas», «modernidad», «propaganda político-social», «cultura de la imagen», «dirigismo», «industria cultural»... Términos todos que emplea el profesor Maravall, no anacrónicamente, sino con el sentido que se deriva de sus estudios de historia de las ideas políticas, en su amplio conocimiento del barroco. Creo que es una lectura empobrecedora —que con alguna frecuencia se hace para ofrecer puntos de vista aparentemente originales— entenderlo todo con un carácter absoluto y excluyente, limitándose al esqueleto, cuando lo que en realidad marca es una orientación, una tendencia, una predominancia, si se quiere. Eso es lo que cumple señalar a la historia de las mentalidades, cuyo sistema epistemológico no facilita la incorporación del caso particular, del tramo corto de análisis como meta en sí mismo. Pero, como dije, no es tanto a partir de las «individualidades» desde donde se niega la validez de la construcción de un modelo, y menos desde las tantas veces forzadas lecturas en clave irónica o desde la pretendida superioridad de unas metodologías sobre otras, sino con la construcción de otros modelos. Habría que ver si al modelo, de amplio espectro, de un teatro de sustentación de valores aristocráticos, de aceptación y promoción del orden establecido, de vigorización de la monarquía absoluta..., puede oponerse un modelo de distinto signo y alcance, más allá del análisis de algunos casos concretos individuales.

Hay que leer *El teatro barroco desde la historia social* teniendo a la vista *Teatro, fiesta e ideología en el barroco,* no porque cambie la sustancia constitutiva, sino porque se desarrolla y matiza, dentro del propio sistema, el modelo construido, con ampliación y matización de conceptos anteriores. Si los conceptos de «gran campaña de propaganda social» (pág. 22) «propaganda político—social» (pág. 35), «gran campaña propagandística» (pág. 44), «el teatro español es, ante todo, un instrumento político social...» (pág. 31), «cultura de masas» (pág. 36), etc. que dominan en el primer estudio parecen desazonar a algunos por las connotaciones de minuciosidad programática y organizativa que suscitan dichas expresiones, en el segundo encontramos interesantes ideas sobre «el encargo general», más que la obra concreta e individualmente encargada (pág. 74), «operación configuradora de carácter ideológico sobre amplios sectores de la población» (pág. 77), «función manipuladora» (pág. 77), «teatro como aliado» (pág. 78)... Hay, además importantes sugerencias sobre lo que el término masivo supone para la recepción teatral, en cuanto a las reacciones de contagio del público junto y ante la efectividad de la idea en movimiento sobre un escenario. Es así como una *función educadora programática* se configura como una «operación configuradora de carácter ideológico» (pág. 77), que orienta en una determinada dirección la respuesta a los tiempos modernos (a esto volveré porque me parece una de las aportaciones esenciales del pensamiento de Maravall, menos atendida




que otras suyas). Permítaseme una larga cita resumidora, que recoge, en síntesis, a la altura de 1986, lo que pensaba Maravall sobre la función del teatro barroco:

> Lo que sí, en cambio, desarrolló el teatro o la "comedia" española fue una desbordada riada de comedias de las que la mayor parte responden a un estereotipo ideológico, para ejercer sobre una población masiva (se diría que valiéndose de leyes de psicología social que vislumbra) una enérgica atracción que pudiera ponerse en juego, fijando su adhesión y su apoyo al sistema establecido ante situaciones críticas —en ocasiones, amenazadoras— de la vida común: a los *nobles*, demostrándoles que la realeza (no por ayuda popular, sino por su propio carisma) se imponía siempre y en ello estaba el bien de los señores; a los *ricos* no nobles o no señores (labradores ricos, muy especialmente), llamándoles a integrarse con firmeza en un sistema que a éstos les admiraba y sorprendía, sólo dentro del cual se aseguraba la paz de la vida moral y se hacía realidad el tópico del *beatus ille* (que Lope muy destacadamente maneja, más que ningún otro); al *pueblo*, garantizándole la defensa, según la comedia oportuna e infaliblemente, expedita y reparadoramente, contra los desmanes de algún señor, por excepción tiránico en su proceder, e incluso, dejándole entrever vagas posibilidades de cambiar de estado —la reducción de las cuales es el principal objeto quizá de la política del momento— o dándole a entender las ventajas de su estado en la vida de aldea, donde el labrador honrado se ve reconocido por todos «rey del campo que gobierna»; finalmente, a los *discrepantes*, cuyo número es grande (pero es de sospechar que se sobrevalora), atemorizándoles, castigándoles, haciéndoles ver con sus propios ojos, en el bien visible espacio de la escena, cómo siempre se imponen el Rey y el orden que en su figura culmina (págs. 77—8).

El teatro como aliado de los intereses monárquico-señoriales y el dirigismo de la cultura barroca adquieren así los perfiles propios que tenían en el pensamiento de Maravall.

La oposición antiguos—modernos fue un tema muy querido para el profesor Maravall, y, como decía más arriba, la interpretación del sentido de la *modernidad* del teatro creado por Lope constituye una de sus aportaciones más importantes, en cuanto que el teatro del XVII vendría a ser una forma precisa de entender y encauzar la modernidad, la crisis de los nuevos tiempos. Siempre me ha llamado la atención la disparidad entre lo que podríamos denominar *modernidad poética* y *modernidad ideológica* del teatro aurisecular, especialmente en sus momentos inaugurales (otra cosa es su desarrollo posterior en el que no entro). Siguiendo la pista de los preceptistas y teóricos de la literatura del XVII (basta repasar la conocida selección de Sánchez Escribano y Porqueras) comprobamos que la consideración de la tragicomedia como ejemplo de modernidad es una constante. Para unos, es positivo el cambio de preceptos, por el signo nuevo de los tiempos; para otros, siempre la querella de antiguos y modernos, es negativo; pero vienen a coincidir en el papel del gusto como principio rector, frente al prestigio previo y sin necesidad de justificación de una poética clásica, lo que presupone una valoración, positiva o negativa, de lo lúdico, del diseño artístico del pasatiempo que implica atender y modelar unas expectitavas de recepción. Marc Vitse, que ha estudiado, agudamente, el proceso de modernización que supone la comedia nueva («El teatro en el siglo XVII», *Historia del teatro en España*, dir. por J. M. Díez Borque, Madrid, Taurus, 1984, págs. 475 y ss.) señala las diferencias entre «un teatro de la modernización» (primer cuarto del siglo XVII), un «teatro de la modernidad» (segundo cuarto del siglo XVII)» y «Supervivencia y renovación: paralización y prolongación de la comedia» (segunda mitad del siglo XVII y hacia el XVIII).



En el primario carácter de la comedia de espectáculo para la pública diversión hay unas opciones ideológicas. En este plano inciden las aportaciones de Maravall para mostrar la orientación hacia la defensa de valores estamentales y de la corona como garantía de orden para apoyar y mantener grandes ideales colectivos, que cristalizarían en tópicos como los del poder cosmológico del amor en aparente igualdad de los mortales, valores de la patria, monarquía, exaltación de la acción por la acción... etc., que encaminarían las tensiones hacia un predominante final feliz recuperador del orden, muy significativo por su privilegiada posición en la estructura dramatúrgica, que le permite beneficiarse del sistema de comunicación de los *exempla*. A la tentación de pensar que esta lectura intencional de la comedia nace de una imposición ideológica del crítico responden por sí mismos numerosos testimonios de la época, que, muy a las claras, reconocen al teatro un papel conformador de las conciencias, es decir, funciones de orientación y control, además de las virtualidades lúdicas de cada realización concreta. Baste, para comprobarlo, ceder la voz al siglo en unos cuantos testimonios significativos (cito siempre de la edición de F. Sánchez Escribano y A. Porqueras Mayo, *Preceptiva dramática española. Del Renacimiento y el Barroco*, Madrid, Gredos, 1972):

Porque hay sucesos en las historias y casos en la invención incapaces de la publicidad del teatro, como son tiranías, sediciones de príncipes y vasallos, que no deben proponerse a los ojos de ningún siglo, ni menos inventar ejemplos de poderosos libres que fiados en la majestad se atreven absolutos a las violencias y a los insultos, violando su gravedad a vueltas de sus torpezas. (Pellicer, *Idea*, 1639, *Preceptiva*, pág. 268).

(...) porque quien engendra la risa son burlas que da y recibe la gente baja; por donde hacer sujeto de risa las acciones de un príncipe no sería decoro. (Cascales, *Cartas*, 1639, *Preceptiva*, pág. 273).

Porque en la comedia procura el que la hace, según la capacidad de su ingenio, y la doctrina que saca de las sagradas y humanas letras que tiene obligación a leer (a lo menos lo que de ella fuere perteneciente al asunto que escribe) que allí se vea el rey representando la extensión de su potestad; cómo ha de negar la puerta a los lisonjeros; cómo ha de tener el peso de la liberalidad en el fiel de la distribución, sin dejar arrastrar el peso al garfio de la avaricia. (Anónimo, *Discurso*, 1649, *Preceptiva*, pág. 279).

(...) y asimismo persuadiendo que las representaciones que se hiciesen fuesen de acciones de hombres valerosos, para que se moviesen sus vasallos a seguirle en ocasión que importaba la seguridad de la fe y el último logro de la quietud de España. (Anónimo, *Discurso*, 1649, *Preceptiva*, pág. 282).

Aliento de la fama ha sido la comedia, llamando a las mayores empresas, aun más que el cavado bronce, la osada emulación de los que se inmortalizaron en los jaspes; Flandes, Milán y Cataluña lo digan y las conquistas del Nuevo Mundo. El Océano, salado coronista a rasgos de espumas también lo dice (...) (Anónimo, *A la majestad*, 1681, *Preceptiva*, pág. 319).

Entro en la segunda conclusión de que la comedia es conveniente en lo político, convencido de sentencia expresa de mi ángel santo Tomás: *Ludus est necesarius ad conservationem vita humana*: que es necesario algún juego para la conversación y conservación de la vida humana. Juzgo (con la reverencia que debo a los magistrados) que ningún juego puede ser más conveniente que el de la comedia, en la forma que hoy la tiene ceñida la vigilancia del Consejo Supremo Real, con su conservador censor y fiscal.

Debo el fundamente a quien lo debo todo, que es a Santo Tomás; no dijo que era algún juego útil, sino necesario, porque lo que es necesario es indispensable y conveniente. Conviene entretener los ánimos, o cansados o ociosos. Conviene en las repúblicas muy numerosas buscar ejercicios y empleos, que diviertan los entendimientos inquietos y quejosos.

No quiero alargarme en esto, porque si Dios me da vida trataré latamente este argumento, cuando saque a luz el *Teatro de pasiones.* (Guerra, *Aprobación,* 1682, *Preceptiva,* pág. 321).

No todas las cosas se pueden representar (dice Caramuel en el fol. 699 de su *Rhythmica*), sino solas aquellas hazañas que han de exhortar a la juventud a honoríficas y gloriosas acciones. (Alcázar, *Ortografía,* 1690, *Preceptiva,* pág. 331).

El argumento de aquellas comedias que llamamos de fábrica suele ser una competencia por una princesa entre personas reales, con aquel majestuoso decoro que conviene a los personajes que se introducen, mayormente si son reyes o reinas, o damas de palacio, porque, aunque sea del palacio de la China, sólo por el nombre lleva el poeta gran cuidado en poner decorosa la alusión, venerando por imágines aun la sombra de lo que se puede llamar real. (Bances, *Teatro,* 1690, *Preceptiva,* pág. 349).

La intención de Maravall es descubrir los parámetros de esta «función política» del teatro, que, como acabamos de ver, ya señalaban los teóricos del siglo XVII. Ya conocemos sus ideas al respecto, pero me interesa insistir en la explicación que ofrece de la utilización de «temas actuales y nacionales», «preferencia por lo presente», incluso de las particularidades técnicas y de realización, precisamente como resultado de su «inclinación modernista», es decir, «como obra de los modernos para los modernos» («El teatro...», pág. 24). Ahí surge un contraste fundamental con el sistema valorativo acuñado de lo moderno frente a lo antiguo —que no escapa al propio Maravall— en cuanto que la comedia se hace moderna en la actualidad de sus motivos y temas precisamente para controlar la modernidad de la «crisis amenazadora del Barroco», de las tensiones hacia la ruptura del orden social establecido, de forma que «ese modernismo se encauce hacia objetivos de restauración tradicional» («El teatro...», pág. 24). Matiza el sentido de la modernidad de la comedia al afirmar:

Si la comedia (...) se esfuerza en hacer obra "moderna" es porque con ello lo que se pretende es alcanzar, en su sensibilidad, en su ideología, a los presentes, a quienes se propone atraer a una concepción de la sociedad» («El teatro...», págs. 26-27).

Y él mismo hace notar la diferencia entre *atraer* y *convencer*; matización que me parece fundamental, aunque no siempre haya sido atendida por la crítica. El mecanismo es más sutil que lo que puede encerrar el simple concepto de propaganda, entendido en forma reduccionista y anacrónica. En «Teatro, fiesta e ideología...» nos ofrece precisiones importantes para entender su concepto de lo que podríamos llamar «modernidad tradicionalista» del teatro áureo, pues en el meollo de esa contradicción está la clave funcional de la comedia según su pensamiento. Afirma Maravall:

No se puede, saltando sobre cuanto trajo la crisis expansiva y renovadora del Renacimiento, volver a una restauración, ni siquiera conseguir un sólido reforzamiento de la sociedad jerárquica, con sólo volver atrás y emplear o la fuerza o el halago («Teatro, fiesta...,» pág. 83).

Será necesario utilizar otros medios, y así es como explica Maravall la repetida justificación por el gusto, en boca del Fénix y de tantos preceptistas del XVII —lo que no es sino una aplicación del *prodesse-delectare* horaciano—. Para Maravall se trata de behaviorismo en cuanto que la reacción social sería la respuesta a un estímulo. En síntesis, el mecanismo de actuación consistiría en lo siguiente:

No cabe colocarse ante el público, en la crisis amenazadora del Barroco, y exponerle los peligros a que la sociedad y con ella sus miembros conservadores del régimen vigente caminan, para llevar a éstos a estar prevenidos contra el desorden y la confusión que se ciernen. Es necesario presentarlo bajo una forma que resulte atractiva y capaz de imprimir indeleblemente su mensaje, a fin de lograr la atención de los destinatarios en todo momento («Teatro, fiesta...», pág. 84).

Desde esta perspectiva, los elementos que conforman el diseño ideológico de la comedia van más allá de una inmediata exposición directa, que también se da.

Se suma, al decir de Maravall, la «fuerza integradora de la risa» en el gracioso y, por su poder de captación, «lo violento, lo sangriento, lo aterrador y angustioso, lo desagradable y feo» (*Ibíd.*), así como lo inesperado y sorpresivo, aunque pienso que la repetición debió de reducir estos efectismos para causar admiración o tensión angustiosa. Por esta vía el concepto de pasatiempo, que implica no sólo el placer «racional» de los contenidos nocionales, sino el complejo mundo de las reacciones afectivas y emocionales, viene a integrarse en el mecanismo de explicación global de la comedia que Maravall defendía.

En el mismo sentido, resulta interesante y sugestivo el modo en que Maravall explica, con coherencia dentro de su pensamiento, el valor de invención de las tramoyas, que satisfacía el afán de novedad, cercenado en lo político y social. Merece la pena retener su explicación:

Ciertamente, los individuos que componían el público de la comedia no eran físicos cartesianos, pero intuían que un poderoso ingenio con impenetrable saber técnico realizaba el portento. En la situación intermedia de la sociedad del Barroco, esto no era incompatible con pensar que el poder del ingeniero estaba en la mano de Dios y que había, más allá de lo humano, un sobrecogedor mandato divino haciendo posible el fenómeno que los propios ojos confirmaban. En cualquier caso, era de admirar que reyes, héroes, santos, tuvieran tal relación con las fuerzas divinas, aunque un tramoyista las encauzara, y sobre todo eran de temer y había que someterse a aquellos que habitaban o se relacionaban con un sobremundo tan inalcanzablemente grandioso y poderoso. («Teatro, fiesta...», pág. 92).

Es una forma de conmover impresivamente, que vendría a coincidir con pintura, grabado, escultura, también arquitectura, pero con la ventaja del movimiento real en el teatro, que tanto cautivaba en el barroco. La *admiración* podría así hacerse rentable para una determinada causa.

Si Maravall intenta mostrar, coherentemente con su pensamiento, que elementos considerados contradictorios se integran en el diseño funcional de la comedia, como hemos visto, se esfuerza también en resolver la contradicción entre la defensa de la estructura jerárquica inquebrantable y el hecho de hacer partícipe al pueblo «en cierto modo y medida, en los valores de las capas superiores» («El teatro...», pág. 54), lo que vendría a ser una forma de atraer al pueblo a la defensa de esos ideales, haciéndose partícipe, ilusoria y contradictoriamente, de ellos. Así, según Maravall, la comedia no podía cerrar todas las vías para medrar y ennoblecerse, de acuerdo con la implicación que necesitaba del espectador:

A la sociedad del XVII hay que predicarle estos principios inmovilistas encubiertamente, mostrándole a la vez que en casos extraordinarios, de mérito y fortuna, es posible, y se

legitima en tales supuestos, la promoción de un individuo, cuyo primer valor será, precisamente, no aspirar desordenadamente a ser más («El teatro...», pág. 63).

Aunque, frecuentemente, ello ocurre con los correctivos de la intervención real y la procedencia campesina del ennoblecido. Precisamente, Maravall no explica la importancia del tema campesino por razones económicas, como Salomon, sino, de nuevo, como apoyo de la estructura jerárquica, porque el reconocimiento del labrador vendría a ser una variante de la posible dignificación individual de quienes están fuera de la estructura nobiliaria. Entran así en juego conceptos fundamentales como los de *virtud y sangre*, que con el honor y el poder cosmológico del amor constituyen la basamenta de la comedia. De nuevo, no escapa a Maravall la contradicción que esto implica, por lo que afirma:

Esto no contradice la condición tradicional de la sociedad cerrada aristocrática que se revitaliza en el siglo XVII, porque toda sociedad estamental necesita contar con la posibilidad de una incorporación de elementos nuevos («El teatro...», pág. 70);

Lo que matiza, dentro de su concepción no «economicista» de la importancia del tema campesino en la comedia:

Creo que es el problema suscitado por la necesidad de incorporación de los *homini novi*, que toda sociedad cerrada estamental siente, lo que constituye la fundamental temática del teatro del XVII, más que un inmediato programa «fisiocrático» antes de hora *(Ibíd.)*.

*Aunque no dejará de reconocer más adelante la dignificación del labrador por la rique*za, lo que lleva a contradicciones sobre el poder universal del amor, que se ve limitado por clase y riqueza, a pesar de que venga a convertirse, ilusoriamente, en nuevo factor de atracción, lo mismo que el honor:

La ampliación social del valor nobiliario que significa el honor es la manifestación quizá más palmaria de ese programa de participación en las virtudes y valores de la sociedad aristocrática que el teatro del XVII propone a algunos nuevos grupos sociales («El teatro...», pág. 86).

No pretendo seguir, como dije, punto por punto, el hilo del pensamiento de Maravall sobre el teatro del XVII, pero me interesaba mostrar cómo intenta responder a las contradicciones que descubre, integrando los elementos marginales o tangenciales de su pensamiento, lo que viene a ser un importante correctivo contra tendencias simplificadoras. Por traer a colación un ejemplo más, voy a referirme al significado que concede a algunos aspectos negativos en la presentación de la figura del rey.

Bien conocida es la tesis de Maravall de que la comedia lleva a cabo una defensa de la figura del rey y del absolutismo como «clave de la bóveda del sistema de privilegios», sin renunciar a casos «extremos» —siempre el placer de lo extraordinario— en que se conduce a una situación límite de la obediencia a pesar de la «desviada» actuación del rey, sin que quepa rebeldía o insumisión. Como en los casos que veíamos más arriba, no escapa a Maravall la contradicción que suponen el que en un teatro al que le asigna una función propagandística de la realeza aparezcan, aunque sea como excepción de la predominante galería positiva, reyes injustos, tiranos caprichosos... Afirma, tajantemente:

> En estas comedias que acabamos de citar, y en tantas otras más, no encontramos esa *galería de príncipes equitativos y salomónicos que admiraba Vossler, sino con mucha frecuencia*, ejemplos de reyes brutales y crueles que parecen no conservar de buenos más que una cierta capacidad final de admirar la grandeza del sacrificio humano que ellos mismos sin más razón que el capricho han provocado («El teatro...», pág. 132).

Pero en esta ocasión Maravall sólo muestra la imposibilidad de la venganza contra el rey, incluso haciendo pagar al inocente para solucionar el problema, permitiendo la actuación contra el señor, pero ilegitimando la dirigida contra el rey. Sin embargo, en estos casos podría intentarse valorar si lo extraordinario, la situación límite asegura por contraste, y precisamente por mostrar el cumplimiento de la norma en casos extremos, o deja la puerta abierta para, como en los dramas-límite calderonianos del honor) «entender» el sentido de la injusticia de los hechos, como pretenden algunos críticos.

En «Teatro, fiesta...», cita oportunamente Maravall algunos textos del Conde-Duque de Olivares en que muestra la preocupación por la rebeldía popular, de modo que para evitarla habrá que castigar, oprimir, aplastar; pero no deja de señalar en el pensamiento de Olivares que «ni las armas se pueden emplear todos los días, ni las leyes de represión bastan» («Teatro, fiesta...», pág. 82), de donde los intentos del poder por educar e integrar de alguna forma en una «escala de honores» a la población que está fuera de los ámbitos de la nobleza. De la insuficiencia práctica de todo esto nacen algunas de las funciones que Maravall ve en el teatro aurisecular:

> A todos estos medios hay que añadir otro que actúe como un instrumento de aceptación rápido y eficaz, que por vías extrarracionales, afectivas, las cuales se pegan más a la voluntad, penetre más en las almas y asegure la disponibilidad de una fuerza considerable en esa lucha en torno a la ordenación política y social que en cualquier momento puede estallar (...) *Hay que crear una opinión, un estado de ánimo que ayude a enfrentarse* con circunstancias semejantes, en las que la ley no es bastante («Teatro, fiesta...», pág. 83).

En el pensamiento de Maravall la alianza entre medios coercitivos reales y medios subjetivos de captación parece incuestionable.

Muy complejo es el problema de la consideración social, ética, técnica... de la riqueza en el XVII: desde la posición de la iglesia ante la usura a la consideración del dinero en la novela picaresca —según los sugestivos análisis de Cavillac—, pasando por la doctrina de los arbitristas, teoría económica, etc. No deja de abordar Maravall la contradicción entre el valor de la sangre, supremo bien ajeno a contingencias económicas terrenales, y la equiparación nobleza-riqueza, que según él lleva a cabo la comedia.

Es cierta la frecuente asociación nobleza-riqueza (Salomon analizó la dignidad del labrador rico), pero no parece que la comedia hubiera resuelto, coherente y unidireccionalmente, la equiparación riqueza-nobleza, pues no faltan casos en que se muestra que la riqueza por sí no dignifica (pienso, por ejemplo, en el indiano), o incluso —y esto es bastante frecuente— se da la presentación positiva del noble pobre frente al noble rico, como casi siempre enzarzados en problemas de rivalidad amorosa. Las cosas se complican más a la hora de explicar el origen divino de las disparidades de fortuna, de modo que la diferencia entre riqueza y pobreza (entre poseer y no poseer) sea considerada en el tea-

tro «equivalente, en todos los sentidos, a la de señores y vasallos», para lo que «se presenta al público el espectáculo de una ordenada disposición, de su final armonía, que más de una vez se quiere hacer reconocer como inserta en el orden divino» («El teatro...», pág. 142), a fin de que lleve a considerar «como natural la diferencia de nobles y no nobles» (*Ibíd.*, pág. 144). Quizá por ser el punto final de su trabajo del 72 (no vuelve a ello en el 86, aunque hay que tener en cuenta otros trabajos suyos) Maravall no llevó más lejos el análisis de la complejidad de relaciones y contradicciones entre riqueza-virtud-nobleza, en cuanto a la forma de ser incorporadas por la comedia, sobre el fondo de unas actitudes en la vida ante el comercio, el trabajo, la posesión de la tierra..., que hoy nos van descubriendo los avances de la historia económica y social. Pero abre, con sus sugerencias, apasionantes posibilidades de investigación.

Interpretar, construir una teoría de amplio alcance sobre un período extenso es tan necesario y apasionante como arriesgado, frente a la seguridad que proporciona el vuelo corto. Es natural que toda interpretación suscite asentimientos, disensiones, matizaciones, etc. Pero ya quedó dicho que, voluntariamente, renuncio aquí a presentar el panorama y estado de la cuestión de los estudios sobre la «ideología» de la comedia aurisecular, que, obligadamente, implicaría un análisis de la recepción del pensamiento de Maravall. Quede para la segunda edición en curso de mi *Sociología de la comedia... (cit)*, lugar oportuno para tal menester. Sin embargo, para concluir, no renunciaré a presentar, aunque con la brevedad obligada, algunas vías de investigación complementaria que incita la teoría maravalliana; en particular en cuanto a la recepción de la comedia, sobre la que tanto nos falta por saber.

Por obvio, no me detendré en la necesidad de articular los aspectos de la poética de los géneros (ello implica valorar las hipotéticas desviaciones de la comedia burlesca, el teatro breve de la comicidad, las formas parateatrales de la fiesta), de los estudios «literarios» del teatro, de la construcción artística de la obra, pertinentes en cuanto que la comedia se escribe desde las normas de una poética (aspecto que, por otra parte, cuenta ya con una rica bibliografía). Pero sí señalaré la oportunidad de valorar desde la propia especificidad artística los mecanismos de construcción para la recepción, quiero decir, la estructura intencional de la comedia, llena de recursos y guiños para la captación de un público, con tensiones, suspensos, repeticiones, connivencias, etc. Hay que estudiar los aspectos específicos de la comunicación visual (a los que también dedicó atención Maravall, en cuanto a su funcionalidad), de la técnica y oficio del actor, del «autor de comedias» como responsable decisivo del mantenimiento del teatro, etc.

Es fundamental concretar, claro que con el grado de «positivismo» alcanzable, el modelo ideal de comedia como artefacto comunicativo, es decir, reconstruir la cartelera, lo que exige analizar aspectos concretos como estrenos, duración de las obras en cartel, repertorio, reposiciones, «geografía» del teatro aurisecular, etc. (son fundamentales los estudios de carácter local, ciudad a ciudad, para valorar el alcance efectivo del llamado teatro nacional). La distancia en el tiempo dificulta, extraordinariamente, este tipo de encuestas. Todo esto desemboca, claro está, en el peliagudo y apasionante problema de los públicos de nuestro teatro del XVII, pues ahí está, a fin de cuentas, la clave de todo.



Varios estudiosos (Salomon, Aubrun...) han señalado la pluralidad de niveles en la comedia, aunque con elementos unificadores —formales, temáticos,...—, que la rescatan de ser una amalgama, en atención a la heterogénea variedad del auditorio. Es factible construir, idealmente, una expectativa de recepción, y aun globalmente de la «ideología» de la comedia, pero los problemas surgen a la hora de cuantificar, de establecer la composición real del público día a día, porque, a pesar de esa pasión notarial que se ha señalado en los hombres del XVII, el pasado nos ha legado lo que nos ha legado: en este caso con parquedad los datos que permitirían un planteamiento «positivista» del problema. No puede evitarse el acudir a fuentes heterogéneas, muy diversas y de variada fiabilidad, pero que no deben desestimarse en la obligada necesidad de reconstruir, con el grado de certeza alcanzable, el público del teatro del siglo XVII. Queda mucho por investigar en este aspecto —capital en cuanto que puede abrir reconsideraciones globales de nuestro teatro áureo— para pisar más solidamente los terrenos movedizos de las funciones de la comedia. Ya escribí en otra ocasión:

> Son muy escasos los testimonios objetivos, el dato exacto cuantificable, o, en todo caso, pueden existir para un modelo concreto de teatro o un área geográfica muy limitada, lo que impide las generalizaciones y previene contra cualquier tentación de movimiento pendular (de lo popular y masivo a lo aristocrático y «burgués» (*El teatro en el siglo XVII*, Madrid, Taurus, 1988, pág. 224).

Me consta la existencia de investigaciones en curso en este sentido. Habrá que estar atentos a los resultados parciales —lejos aún de las síntesis englobadoras— para conocer más sobre los alcances de la influencia de la comedia. A fin de cuentas, estamos ante el viejo problema, de amplio debate, de la «sociología de contenidos» y la «sociología de datos», en lo que al teatro respecta; simplificación de una polémica metodológica mucho más profunda.

Por encargo y voluntad estas páginas se han limitado a presentar las aportaciones del pensamiento de Maravall al estudio de la comedia aurisecular, en la perspectiva de la historia de las mentalidades, aunque acabe de aludir a los estímulos para otras investigaciones. Pero esto no es sino apertura y esfuerzo interdisciplinar, frente a una confrontación de metodologías, o de resultados, que aquí nos llevaría a otro tipo de discurso, para seguir avanzando en revelar las claves del sentido y función del teatro español del siglo XVII. Las decisivas aportaciones de Maravall en este campo, desde los supuestos de la historia social, se incardinarán en otras vías de acceso y asedio al teatro, a fin de construir, con el mayor número de datos, el modelo de recepción de la comedia aurisecular. Pero son unas pocas figuras señeras, entre ellas D. José Antonio Maravall, las que construyen pensamiento y, por tanto, incitación para nuevas investigaciones.

José María Díez Borque



Con José Luis Aranguren y Rafael Lapesa. 1963



Con María Teresa y el matrimonio Laín Entralgo. 1973



Picaresca y marginación social en la obra de Maravall

José Antonio Maravall, hombre de variados saberes, humanista, sociólogo, politólogo, fue, ante todo y sobre todo, un historiador con quien todos los amantes de Clío hemos contraído una deuda impagable. No está de más recalcar esta afirmación frente a ciertas reticencias, frente a ciertas ausencias en elencos bibliográficos en los que la cita de sus obras era ineludible. Hay muchas maneras de ser historiador; Maravall no fue hombre de archivos, y él era consciente de este handicap, que procuró contrarrestar utilizando los resultados de las más depuradas investigaciones. Tenía, en cambio, un conocimiento de la literatura escrita que a muchos falta, o poseen en grado insuficiente, lo que también es un fallo, y no de menor cuantía. En realidad, la historia se nutre de toda clase de fuentes: archivísticas, impresas, orales y plásticas, pero no hay ninguna persona que pueda dominarlas simultáneamente, y menos aún si su investigación abarca amplios horizontes, por lo que le es lícito decantarse hacia aquellas modalidades que le son más asequibles.

José Antonio Maravall nunca se resignó al estrecho especialismo a que parece nos obliga la riada de información que nos ahoga; no sólo acotó para sí un campo muy amplio que abarca toda la Modernidad, sino que nunca dejó de aprovechar sus conocimientos sobre la Edad Media, antecedente indispensable a la intelección de la Moderna. Fue también uno de los pocos historiadores españoles capaces de abarcar el entero panorama intelectual europeo, y esa profundidad temporal y espacial da a sus grandes obras una calidad y unas dimensiones poco frecuentes. Desde la altura de su inmenso saber oteó amplios horizontes y se alimentó, sin exclusividad, de variadas fuentes. Ni se adscribió a una escuela ni creó una escuela. Se mantuvo alejado de querellas literarias, defendió sus convicciones sin acritud, y con la sencillez del verdadero sabio ha legado una obra de la que serán tributarias generaciones enteras de historiadores.

Su testamento literario fue *La literatura picaresca desde la historia social.* Ochocientas páginas repletas de citas, de una densidad que tal vez perjudique a su perfecto conocimiento. Parece como si, consciente de su próxima desaparición, hubiera querido vaciar sus ficheros, repetir sus temas favoritos y abordar otros en la última oportunidad que tenía de hacerlo[1]. A primera vista parece que el título le viene estrecho a la obra, por-

[1] *Por ejemplo, sus disquisiciones, apoyadas en numerosas citas, sobre el uso del tabaco y de los coches, temas que muy poco tienen que ver con la picaresca.*

que ésta desborda mucho el tema de la picaresca; en realidad, con el pretexto de la picaresca es toda la panorámica social de la España moderna la que despliega ante nuestros ojos como un tapiz de mil colores. Si se reflexiona se ve que el título elegido es muy exacto; su intención no era iluminar la historia social con los datos aportados por la literatura picaresca sino encuadrar esa literatura picaresca en su atmósfera, en su ambiente, pues no era un fenómeno aislado sino un producto de factores de todo orden: biológicos, políticos, económicos, sociales; y dentro de la palabra *social* incluyo las ideas religiosas, el afecto amoroso, las relaciones familiares y tantas otras expresiones, puras o institucionalizadas, del espíritu humano.

Aquí está el secreto de las dimensiones gigantescas de esta obra póstuma; en ella se conjugan un propósito ambicioso y un afán de exhaustividad. Aunque le diera sus últimos toques en los días que precedieron a su muerte, su gestación fue muy larga, como él mismo lo indica en las páginas preliminares. Leyéndola con atención se descubren en ella bloques, estratos con diferencias terminológicas, aunque las ideas directrices mantienen las coordenadas esenciales. Mi propósito inicial de examinar el conjunto de esta obra produjo un montón de fichas de regulares proporciones que han enriquecido mi visión de aquella época pero que no pueden resumirse en un artículo de pocas páginas. Por ello, mi modesto tributo a la memoria del amigo desaparecido se limitará a comentar algunos temas y enunciar algunas reflexiones un tanto descosidas que iban surgiendo conforme avanzaba en su lectura.

Pensemos una vez más en la realidad de la picaresca y en su expresión literaria. Es un argumento frecuente entre los profesionales de la crítica literaria, mientras que los historiadores lo rozan apenas, y esto es un obstáculo serio para su perfecta comprensión. Pensemos, por ejemplo, qué sabríamos de los *indianos*, de las monjas o de los caballeros de hábito si nos atuviéramos sólo a las citas de novelistas y dramaturgos. La literatura nunca es una fotografía ni un espejo de la realidad, este es un hecho que no se discute; el literato, incluso el más realista, aborda el mundo real con una fuerte dosis de subjetividad, adapta y deforma sus imágenes con arreglo a patrones, a moldes ideológicos premeditados o inconscientes. El autor tiene también que seguir las leyes propias del género y responder a lo que el público espera de él so pena de ser un incomprendido, sacrificio que pocos aceptan. Una historia social basada exclusivamente en fuentes literarias tiene que resultar incompleta, parcial, amanerada y plena de tópicos. Como ya indicó Noel Salomon, el camino a seguir tiene que ser inverso: partir de unos hechos bien documentados que iluminen el sentido de las obras literarias[2].

Construyendo de antemano esa infraestructura sólida alcanzamos una segunda etapa en la que el estudio de la producción literaria nos muestra toda su utilidad, pues gracias a ella los hechos inertes adquieren calor y vida, se humanizan, se ambientan y nos informamos no sólo de cómo eran en sí mismos sino también de cómo eran vistos y sentidos por los contemporáneos. He aquí por qué historiadores puros y críticos literarios deben colaborar para llegar a unas metas que no alcanzarían trabajando aisladamente.

Esta labor coordinada que respecto a ciertos grupos humanos (por ejemplo, los moriscos) ha hecho grandes progresos, en el caso del *pícaro* apenas está iniciada. Quizá por tratarse de un grupo humano mal definido. Gran parte del libro que comentamos tiende

[2] Recherches sur le thême paysan dans la «Comedia» au temps de Lope de Vega. *Burdeos, 1965, página 915. La lectura de esta obra demuestra esa frecuente disociación de literatura y realidad a que nos referimos; en el teatro se exalta la condición del campesino, pero la realidad era muy otra.*



precisamente a precisar ese concepto. Maravall se mostró reacio a introducir sin más a los pícaros en el cajón de sastre de los *marginados*, palabra reciente[3], que quizá por eso está ausente de capítulos enteros de *La literatura picaresca...* de los estratos más antiguos de esta obra compleja. La verdad es que, tal como están hoy las cosas tras la inflación que ha sufrido este término, decir que un grupo es *marginado* no nos aclara mucho. Había (y hay) marginados por nacimiento, por la imposición de las circunstancias, y otros que lo son por libre elección; marginados vitalicios, por decirlo así, y temporales, por ejemplo, los trotamundos que luego sientan cabeza; marginadas por presión exterior y automarginados que se niegan a la integración. Y sobre muchos de estos grupos está muy lejos de haberse llegado a un consenso ¿Podían considerarse marginados los pobres, los enfermos, ensalzados desde el punto de vista doctrinal, objeto de muchos cuidados y atenciones?

Maravall parte (páginas 9-10) de una clasificación que esbozó en 1944, es decir, en los comienzos mismos de su labor como historiador social. Es una división tripartita que distingue por un lado a los *integrados*, «los afectos al sistema del absolutismo monárquico señorial», es decir, al sistema establecido; por otro los *reformadores*, «que aceptaban el sistema sin dejar de ver las insuficiencias del mismo». Y en tercer lugar «los discrepantes activos, probablemente los menos numerosos, aunque fueran más de lo que se suponía, en ciertos aspectos los más interesantes, y desde luego los más variados en cuanto a los diferentes caminos que emprendían. Sin embargo, estos últimos, con más o menos gravedad, muestran siempre claros signos de desviación social, aunque divididos en subgrupos que van desde los revolucionarios hasta los retraídos».

Está claro que esta división se basa en factores intelectualistas, pero puede también conjugarse con actitudes vitales. En realidad el pícaro no se preocupaba de la reforma de la sociedad; era demasiado cínico y demasiado despreocupado para eso, y como tal lo vio Cervantes, a diferencia de otros autores que abordaron el tema de la picaresca como pretexto para disgresiones moralizantes. Sabido es que uno de los rasgos de nuestro Siglo Barroco fue el afán por enmendar la sociedad y los métodos de gobierno, y que el resultado de esta preocupación fue una densa literatura de temas politicosociales que van desde el tratado magistral hasta el más descabellado arbitrismo[4]. Pues bien, hay novelas picarescas en las que el discurso moralizante es tan amplio e insistente que se las puede emparentar con esa literatura reformista. En ese grupo se podrían incluir obras como *La pícara Justina, El Escudero Marcos de Obregón, El donado hablador*, e incluso el mismo *Guzmán de Alfarache*, a propósito del cual Maravall defiende la unidad de estilo y propósito entre el relato y los desarrollos doctrinales o ejemplares que tradicionalmente se han venido considerando como agregados postizos e insinceros[5].

No son insinceros desde el punto de vista de los autores, pero es difícil atribuirlos a los pícaros de carne y hueso, y aquí volvemos a encontrarnos ante el problema de hasta qué punto la novela picaresca es un documento de utilización válida para hacer historia social, cuestión que se podría generalizar a otros grupos de marginales, desviados y excluidos. Si emprendiéramos esta tarea, que me parece necesaria y fructuosa, nos sorprendería la variedad del tratamiento, porque hay minorías, por ejemplo los expósitos o los gitanos, sobre las que disponemos de una documentación histórica considerable, mien-

[3] *B. Vincent data de los acontecimientos de mayo de 1968 en Francia la conversión del adjetivo* marginal *en substantivo,* los marginados, *«término, escribe, cómodo y lo bastante vago para amparar bajo una misma denominación los aspectos multiformes del rechazo de los valores dominantes».* Les marginaux et les exclus dans l'histoire, *París 1979, página 10.*

[4] *De forma más atenuada, el siglo XVIII heredó esta preocupación aunque sustituyendo el desacreditado* arbitrismo *por el* proyectismo. *En el fondo eran la misma cosa. Una de las consecuencias que pueden sacarse de esta inmensa floración de tratados, memoriales, proyectos y arbitrios es que la visión ordinaria de un poder absoluto disociado de una masa sin medios de intervenir en el gobierno de la nación no es exacta; había una opinión pública que se creía con derecho a opinar, a criticar, a dar consejos, y esa literatura era más consultada de lo que suele pensarse.*

[5] *Maravall figura entre los defensores de la unidad entre la narración del* Guzmán *y los discursos morales que la acompañan.*

Acerca de la indicada diversidad hay consideraciones muy acertadas en A. Valbuena Prat en el Estudio Preliminar a La novela picaresca española, *que recoge y adopta J.L. Alborg.*

tras que apenas han suministrado temas a la creación literaria. En otros casos hay una adecuación perfecta entre la investigación histórica y el tratamiento literario, que se complementan y se iluminan recíprocamente. Este es el caso de los moriscos. Los pícaros figurarían en un tercer grupo; han sido materia prima de la fabulación literaria, pero apenas hay sobre ellos investigaciones, testimonios históricos, documentales. Tenemos muchos tipos literarios de pícaros; por mucha dosis de realismo que atribuyamos a los autores son creaciones imaginarias, no personas reales y concretas. De aquí el interés de las memorias del misionero jesuita Pedro de León[6], parcialmente utilizadas por Maravall. El padre Pedro de León vivió en la Sevilla de fines del siglo XVI y comienzos del XVII e hizo largas estancias en dos lugares donde la picaresca podía observarse en estado químicamente puro; la Serrezuela y las almadrabas de la costa gaditana. No había mejores observatorios, y como la obra del misionero jesuita no es una novela sino una crónica de rigurosa objetividad, no hay fuente comparable a ésta para el estudio del mundo de la picaresca.

La Serrezuela era un paraje situado cerca de Dos Hermanas, en el camino de Sevilla a Cádiz, donde después de la llegada de las flotas de las Indias se montaba una especie de feria o mercadillo al margen de las regulaciones oficiales. El padre Pedro no alude a esta circunstancia, que sin embargo me parece esencial, porque la picaresca se sentía atraída por lugares donde era posible obtener alguna ganancia sin someterse a un trabajo regular. En un capítulo de sus *Memorias*[7] el P. Pedro describe la visita que hizo a dicho lugar acompañado por un jesuita inglés, sin duda de los que la Compañía mantenía en el Colegio Inglés de Sevilla:

«Es (la Serrezuela) un pago de viñas adonde se junta muy grande cantidad de gente de mala vida, foragidos, metedores[8], ladrones y jugadores, hombres a quienes se pasan los dos y los cuatro y muchos más años sin confesar ni acordarse de que son cristianos. Los más de ellos son vagabundos, que no viven de otra cosa sino de andar de heredad en heredad por aquellos pagos jugando y comiendo de lo que ganan, y si pierden y no tienen qué comer nunca les falta entre los otros, porque hoy por tí y mañana por mí juegan hasta las camisas, quedándose a veces en cueros vivos, y otras veces juegan la comida que tienen para aquel día, y tal vez ha acontecido haberles ganado una vez y dos la olla que tenían para comer y tornársela de lástima el que se la había ganado, y tornarla a jugar y a perder y dejarlo a diente sin darle bocado. Finalmente, ellos son como moros sin rey. Cátalos en esta heredad, cátalos en esta otra, y por mal nombre los llaman Vergas, para decirles Vergantes, y con esto se entienden, y cuando quieren decir de alguno que es una buena pieza dicen que buena verga es fulano. Cada día se arman de pendencias y la justicia de Dos Hermanas cuando vienen a prenderlos, no a cogerlos, y si lo cogen no hay averiguarse contra ellos nada, porque unos y otros se guardan bravamente las caras... Esta, pues, es la calidad de la gente, y no es tan poca que no pase de mil hombres los que andan por aquellas haciendas, que son muchas y muy grandes, y no hay otra gente que se atreva a parar por allí sino ésta, que de ordinario es de Extremadura, y lo más dellos de un pueblo que se llama Don Benito, y de otros por allí cercanos».

Continúa el padre refiriendo el fruto que, a pesar de todo, sacó de aquellos hombres en apariencia refractarios a todo intento evangelizador; no pocos se confesaron «con mu-

[6] *Di una noticia de este autor y un resumen de su obra en un artículo de* Archivo Hispalense *recogido después en el volumen misceláneo* Crisis y decadencia en la España de los Austrias. *El padre Herrera Puga se basó, en parte, en su relato para escribir* Sociedad y delincuencia en el Siglo de Oro, *citada con frecuencia por Maravall (que, por cierto, en algunas ocasiones, por citar de memoria, llama Pedro de la Puente al P. Pedro de León). Pero no aprovechó la edición completa del manuscrito realizada por el P. Herrera con el título* Grandeza y miseria en Andalucía. Testimonio de una encrucijada histórica (1578-1616). *Granada, 1981. De esta edición proceden las citas alegadas en el texto.*

[7] *El 27 de la edición antes citada.*

[8] *La transcripción del P. Herrera dice* matadores, *pero debe decir* metedores, *o sea, contrabandistas, una actividad muy acorde con la situación y el ambiente de la Serrezuela. El topónimo existe todavía.*

También habla de actividades agrícolas, detalle que no concuerda con lo que sabemos o creemos saber acerca de los pícaros y que nos invita a ser prudentes antes de sacar conclusiones.



chas lágrimas», lo que confirma algo que por otra parte es bien sabido: que la huella de la educación religiosa y la presión del entorno eran tan fuertes que incluso aquellos que parecían más refractarios conservaban unas creencias soterradas que afloraban cuando la ocasión lo exigía. Lo que debe tenerse en cuenta antes de afirmar la irreligiosidad del pícaro.

Otros tipos de pícaros sacados de la realidad viviente nos suministran los relatos sobre las almadrabas que el duque de Medina Sidonia tenía en la costa gaditana, «cátedra de la picardía», según Cervantes; pero este es asunto más conocido y al que no voy a referirme. Serían de enorme interés autobiografías o memorias de pícaros auténticos, de las que carecemos. El pícaro auténtico era ágrafo, lo que concuerda con su bajo nivel cultural; en las novelas habla profusamente de su vida y milagros, pero eso no era más que un recurso literario[9]. Descripciones como las del P. Pedro de León son de extraordinario valor; sin embargo, rara vez permiten profundizar en la psicología individual. Se podrían poner a contribución las fuentes judiciales; las inquisitoriales son las que más nos permiten calar en la intimidad de las conciencias porque la incomunicación, los repetidos interrogatorios y otras técnicas intimidatorias sabiamente manejadas acababan por derrumbar las barreras mentales del reo. No es fácil identificar pícaros entre los miles de procesados por el Santo Oficio, porque éste no se cuidaba de materias doctrinales y el abandono de la práctica religiosa no incumbía al Tribunal sino a los párrocos, que tenían pocos medios de controlar a algunos individuos cuya existencia irregular e itinerante los sustraía a todo control. Sin duda hubo pícaros encausados por delitos contra las costumbres, que, por una extensión abusiva, habían caído dentro de la órbita de aquel Tribunal; por ejemplo, la bigamia. Tal vez por este camino se pueda rastrear algo, aunque es dudoso que el fruto corresponda al esfuerzo.

Más se podría esperar del examen de las causas de los tribunales civiles, pues en la grey picaresca abundaban las querellas, estafas, hurtos y otros delitos. Al pícaro no se le puede identificar con el criminal, pero su conducta rozaba muchas veces los límites de la criminalidad, y de ahí que no raras veces se hiciera acreedor a penas afrentosas: azotes, galeras, horca. Hay, pues, esperanzas de hallar pícaros auténticos, reales, en las fuentes judiciales, y tenemos ya algunas monografías que pueden interesar a este tema[10]. Sin embargo, no hay que concebir demasiadas esperanzas, porque las fuentes judiciales son mal conocidas, sus fondos suelen estar muy desordenados y en gran parte han desaparecido. En *Lawsuits and litigants* Richard Kagan se lamenta y extraña de la casi total desaparición de los procesos instruidos por la justicia municipal. En efecto, es un hecho extraño y de difícil explicación; tal vez, por la misma naturaleza de sus fondos se ha creído que era menos interesante su conservación. En Sevilla quedan algunos procesos en el Archivo Municipal. El de la Audiencia ardió a comienzos de este siglo y sólo se salvó una mínima parte de sus papeles, por lo que aquella abigarrada turbamulta con la que convivió Cervantes y que describieron Chaves y el P. León sigue siendo para nosotros una masa confusa en la que no podemos aislar al auténtico pícaro del criminal empedernido y del honrado burgués preso por deudas, como fue el caso del autor del *Quijote*. No obstante, hay que perseguir este rastro si queremos llegar a una fructuosa con-

[9] *Hay alguna rara excepción, como el* Libro de la vida y costumbres de D. Alonso Enríquez de Guzmán *(N.B.AA.EE.CXXVI). Pero coincido con J.A. Maravall en que D. Alonso era más bien un «caballero apicarado» que un auténtico pícaro.*

[10] *Por ejemplo,* Penal servitude in early Modern Spain, *de Ruth Pike (Madison, 1983) y las monografías de tema carcelario. Recuérdese cuánto ha contribuido a que conozcamos mejor el sentido de la obra de Mateo Alemán el artículo de Bleiberg sobre la actividad que desarrolló en la mina de Almadén, el más temible centro penitenciario del Antiguo Régimen.*

frontación entre el pícaro literario y el que arrastró su asenderada existencia por los caminos reales y las ciudades de la geografía hispana.

Hubo una pseudopicaresca rural, mal conocida, y que bien merecería un estudio especial. Estaba formada por muy variados tipos: unos explotaban el tema de la salud, como los ensalmadores, saludadores y curanderos; otros, los apremios de la vida rural: los loberos, los conjuradores de nublados, descendientes de los *tempestarii* clásicos, los capadores o bien practicaban la venta ambulante. No pocos se revestían de formas religiosas, a veces sinceras pero con frecuencia pretexto para una vida suelta y holgazana: ermitaños, peregrinos, demandaderos de famosas imágenes, etc. Sin embargo, la picaresca clásica era urbana, por una serie de razones que Maravall ha resumido con gran acopio de erudición: facilidades para procurarse el sustento, empleos apropiados a las costumbres picarescas, entre los cuales hay que anotar en lugar destacado el servicio personal: abundancia de limosnas, a las que se podía acudir si las cosas venían muy mal. Yo destacaría entre los motivos de la preferencia por el marco urbano la falta de control. En las grandes ciudades se podía entrar y salir, avencindarse y desavecindarse sin ningún control. No se llevaban padrones. Hasta las reformas de Carlos III puede decirse que la policía urbana fue inexistente. En suma, la ciudad era el caldo de cultivo más adecuado para la vida picaresca.

No todas las ciudades, sin embargo. En el norte sólo hay alguna que otra mención de Bilbao, centro mercantil y algo cosmopolita. Eran aquellas ciudades nórdicas harto pequeñas (menos de cinco mil habitantes), de economía no muy boyante, bien provistas de hidalgos pobres y mal de ricos caballeros. Ni siquiera para Santiago de Compostela, a pesar de su capitalidad, de la afluencia de romeros y de su población estudiantil tenemos referencia alguna sobre pícaros.[11] La geografía picaresca tiene como centro a Sevilla, y luego a Madrid; a continuación, Córdoba, Granada, Málaga, Toledo, Valencia y Zaragoza. La decadencia urbana del siglo XVII tuvo que repercutir en la decadencia de la picaresca; pero no debió ser esta la única causa; en otras ocasiones he manifestado mi creencia de que el permanente acoso que sufrieron los *vagos y mal entretenidos* bajo los últimos Austrias tuvo que cooperar a dicho resultado. El acoso provenía de consideraciones morales (lucha contra los *pecados públicos*, considerados como origen de la ira divina y de los males de la nación) y de las necesidades militares, que ante la falta de soldados voluntarios obligaba a multiplicar las redadas de individuos considerados perniciosos y antisociales.

Así se explicaría la brusca interrupción de la literatura picaresca a mediados del siglo XVII, a pesar de que por entonces atravesó España la más tremenda crisis social de los tiempos modernos; con tremenda intensidad sufrió el azote de las tres plagas bíblicas: hambre, peste y guerra, con su cortejo de miseria, desarraigo, familias rotas y otros factores que debían propiciar el desarrollo de la picaresca. Pero también puede pensarse que si la literatura picaresca desapareció no fue por falta de modelos. Recordemos que no fue el único género literario que desapareció en aquel siglo XVII que comenzó tan lleno de savia y terminó en el más completo anquilosamiento; la lírica, la mística, el drama, la historia, o desaparecieron o quedaron reducidos a la mínima expresión ¿Qué tiene de extraño que también desapareciera la novela picaresca? De hecho, sus últimas produc-

[11] *Llama la atención la inexistencia de toda referencia a grupos marginados en la documentada monografía* Santiago y la tierra de Santiago de 1500 a 1640 *de Juan Eloy Gelabert (La Coruña, 1982).*



ciones revelan el progresivo agotamiento del género; en el siglo XVII sólo el *Buscón* puede competir con la briosa andadura del *Lazarillo* y el *Guzmán*, cumbres del género. Sigue abierta, pues, la cuestión de si se acabaron los pícaros o los que se acabaron fueron los novelistas. No me parece dudoso que la grey picaresca disminuyera como consecuencia de las causas mencionadas: decadencia de las ciudades y creciente vigilancia de las autoridades; pero al finalizar el siglo XVII Sevilla, a pesar de su decaimiento, seguía siendo una urbe populosa, como lo era también, y en franco ascenso, Cádiz. Y Madrid mantenía sus ciento cincuenta mil habitantes, nutridos con una continua aportación de la nobleza provinciana; un excelente caldo de cultivo del pícaro. Tal vez lo que ocurre es que, despojado del oropel literario, el pícaro de fines del XVII y de todo el XVIII aparece como lo que realmente era: uno de esos inadaptados, holgazanes y vagabundos de que nos hablan las fuentes históricas y jurídicas y para quienes los hombres de la Ilustración prepararon hospicios que eran verdaderos correccionales, a imagen de las *work houses* inglesas, cuando no los arrojaban sin más a los cuarteles y los arsenales.

La polémica sobre el carácter de la formación socioeconómica predominante en la España de los Austrias puede recibir esclarecimientos con los numerosos textos que acumula Maravall en el capítulo segundo sobre la acusada monetarización consecutiva a la entrada de los tesoros americanos. Creo que tiene razón al insistir en la profunda penetración del individualismo renacentista, la economía de mercado y el papel del dinero, fenómenos todos que barrenaron las bases del feudalismo bajomedieval. En vano se querrá insistir en aspectos como el frecuente cambio de la renta en dinero a la renta en especies, que no fue un retroceso hacia esquemas ya superados, sino una defensa contra la inflación que estaba royendo las rentas ¿Qué relación tienen estos hechos con la picaresca? El propio Maravall nos responde: el pícaro vivía también inmerso en la atmósfera dineraria, sabía de técnicas bancarias y de inversiones productivas, las ponía en práctica cuando se le deparaba la ocasión. Guzmán de Alfarache puso su dinero a cambio, «donde me rendía una moderada ganancia», y trató, sin éxito, de utilizar la dote de su mujer para negocios comerciales. Pablos, el *Buscón*, también pensó en negociar con una dote. «Así, pues, el dinero aparece como un medio de empleo habitual en la picaresca, bajo sus diferentes formas, sobre todo dinero amonedado» (p. 129). Yo diría más; creo que el fenómeno de la picaresca no se entiende fuera de una sociedad en la que predominan la libertad personal y la economía de mercado. Aunque no enteramente desconocido (no hay regla sin excepción) el desarraigado no encaja dentro de una sociedad feudal en la que cada uno tiene marcado su sitio.

En «La imagen dicotómica de la sociedad» (capítulo III) Maravall relaciona el creciente foso entre pobres y ricos con la crisis del siglo XVII. Apunta la hipótesis de que quizá no hubo más pobreza sino mayor conciencia de la desigualdades sociales. Probablemente se dieron ambas cosas: mayor pobreza y mayor conciencia de las injusticias sociales y también políticas, a través de unos impuestos que gravaban más a las clases populares. Los disturbios andaluces de 1652 (y también los que ocurrieron en Francia en la misma época) fueron, en gran medida, revueltas antifiscales. Ahora bien, esa presión fiscal sólo podía afectar levemente a los pícaros, que no pagaban alcabala ni papel sellado, que vivían del merodeo, *del cuento*. Las listas que tenemos de los detenidos por los disturbios



demuestran que no los protagonizaron vagabundos sino obreros, menestrales. Por otra parte, la idea que emitió Charles Aubrun y acepta Maravall, y que remite el origen de la novela picaresca al rencor del pobre contra el rico, visible, dice, en el *Lazarillo*, y que alcanza su plenitud en la *Segunda Celestina* y el *Buscón*, es sugestiva, pero siempre nos quedará la duda de si ese sentimiento lo albergaban los pícaros o solamente los que novelaban sus hazañas. La dicotomía Literatura-Realidad se nos aparece de nuevo cargada de enigmas.

Las tensiones en el seno de aquella sociedad no surgían sólo de la contraposición pobres-ricos; existían también las diferencias estamentales: seglares y clérigos, nobles y plebeyos; las relaciones de dominio: gobernantes y gobernados; las relaciones laborales: empresarios y empleados (incluyendo el servicio doméstico, tan extendido en aquella época y que era una forma de vida particularmente apreciada por los pícaros). A más de estas contraposiciones de ámbito universal, en España existió otra, de carácter a la vez religioso y racista: la que separaba a los cristianos viejos de los nuevos, un tipo de segregación concretada en los estatutos de limpieza de sangre, a los que en este libro no se hace ninguna alusión. Maravall siempre fue escéptico en este punto; minimizó aquellas controversias, como reacción contra los excesos de Américo Castro y algunos de sus discípulos, que pretendían reducir toda la problemática social de España a esta cuestión. Creo que acerca de ella tengo alguna autoridad y ni me convence la inflación de la teoría castrista ni apruebo que Maravall la minimizara hasta tal punto; es verdad que para la masa de la población, para los estratos inferiores que no ambicionaban honores ni elevados cargos, el problema no existía; tampoco para las familias más encumbradas, a las que no se atrevían a hincar el diente los *informantes*; corrían libelos, pero se reían de ellos. Mas para una porción considerable de la clase media que aspiraba a un hábito, una canongía, un puesto de colegial mayor, el problema existía con tremenda crudeza, y fue causa de que muchos se expatriaran o sucumbieran ante el rigor de inmensas pesadumbres[12].

También existía lo que con el tiempo se llamó la *limpieza de oficios*, o sea, la exigencia vigente en muchas corporaciones, de que ni el candidato ni sus ascendientes hubiesen ejercido profesiones *viles y mecánicas*[13]. Contra una opinión muy extendida, esta preocupación no era propia de España sino general a todo el Occidente. Los textos que reúne Maravall sobre este punto no dejan lugar a dudas[14]. Ni qué decir tiene que el pícaro era insensible a esta ideología nacida de un concepto caballeresco de la vida que le resultaba extraño. Por la misma razón, la profesión militar, que tantos aventureros y rebeldes seguían, no era del agrado del auténtico pícaro, que a través de los textos rara vez aparece como hombre de *armas tomar*. Tanto más paradójico resulta que las levas forzosas se cebaran en ellos, hasta el punto de que, segun indiqué, creo que éste pudo ser un factor coadyuvante a la desaparición de la picaresca.

Muy sugestivas son las páginas en las que Maravall examina y define la contraposición entre el pícaro marginado y el «gracioso» integrado, lo que le sirve de introducción a otro discurso acerca de los graciosos, locos y bufones, abundantes en las casas reales y en los palacios señoriales. Echo de menos la cita de la excelente monografía que sobre *Locos, enanos, negros y niños palaciegos* escribió en 1939 Moreno Villa desde su exilio mexicano. También me hubiera gustado un tratamiento más amplio de la religión (o irreli-

[12] *El problema no se ha extinguido del todo. Aún hay en la sección de Órdenes Militares del Archivo Histórico Nacional no pocos expedientes reservados de personas a quienes se les negó un hábito y cuyo nombre no es permitido divulgar.*

[13] *Estas palabras suelen aparecer juntas pero no significan lo mismo; profesiones viles eran las que descalificaban absolutamente, como las de carnicero, mesonero, pregonero, verdugo y otras (las listas variaban de unas comarcas a otras). Los oficios mecánicos o manuales, como carpintero, zapatero, sastre, y en general todos los agremiados, tenían su propia honra y un puesto reconocido en la sociedad jerárquica.*

[14] *En* Estado moderno y mentalidad social *(II, 380 y siguientes), Maravall reunió gran número de textos que demuestran la extensión de esta mentalidad por toda Europa.*



gión) del pícaro, rasgo muy sobresaliente en una sociedad tan sacralizada y en la que el cumplimiento de los deberes religiosos se vigilaba estrictamente. Vuelvo a insistir en el interés que tendría una mayor explotación de la literatura misional, y como muestra copio a continuación un párrafo del padre Roa en el que no se menciona la palabra *pícaro*; pero, indudablemente, se trata de pícaros:

«Hay en esta ciudad (de Sevilla) gran número de moçuelos pobres a quienes llaman algarines; sirven con esportillas de llevar lo que en las plaças, carnicerias y rastros compran para su sustento los ciudadanos; gente como dicen sin ley y sin rey, malhabituados a juegos y juramentos, sin más prendas muchos de cristianos que la fe del santo bautismo, ygnorantes de la doctrina; no reconocen iglesia ni cura; misa las fiestas no la oyen sino obligados de los nuestros que van a buscarlos»[15]. Evidentemente, no todos los esportilleros serían pícaros, pero era un oficio que les cuadraba muy bien. El texto transcrito podría confrontarse con las muchas noticias que sobre los esportilleros madrileños hay en la literatura y en la documentación de la Sala de Alcaldes del Archivo Histórico Nacional.

Otra vía de acceso hacia el fenómeno picaresco son los actuales estudios sobre la familia[16], puesto que el pícaro procedía casi siempre de una familia deshecha. Pero también se daba (y Maravall le dedica unas páginas) el *desgarramiento* de jóvenes de buena familia y sin motivos aparentes para situarse al margen de la sociedad, lo que demuestra la complejidad de un fenómeno en el que intervenían factores exógenos y otros íntimos, individuales. Maravall parece que se inclina por los primeros, por las circunstancias sociales; la picaresca sería un producto del choque entre unas aspiraciones de promoción social y unas estructuras cerradas que se oponían a ese ascenso: «En la sociedad barroca en la que la picaresca surge[17] se encuentran una serie de bienes y valores a disposición de individuos de la misma; las posibilidades de conseguirlos son muy diferentes de unos a otros en relación con el nivel social que ocupan; para algunos esas posibilidades son nulas, y esa exclusión del régimen de recompensas les coloca en una situación de marginados. Algunos no se resignan... y se esfuerzan por derribar violentamente esas barreras (son los sediciosos o rebeldes). Otros se retraen y apartan, llenando de ociosos y vagabundos los caminos. Otros, solos o en cuadrillas, se entregan a la violencia delictiva, al bandidismo» (páginas 420-421).

Muchos otros comentarios podríamos hacer a esta obra monumental, pero fuerza es acoplarse a los estrechos límites de un artículo. Terminaré estas someras reflexiones con una discrepancia y una nota filológica. La discrepancia es de orden general, y afecta a la tendencia de Maravall a exagerar el dirigismo estatal en la sociedad barroca, cosa que ya advirtió J.H. Elliott en su recensión de *La cultura del barroco*[18] y que se advierte también en varios pasajes de la obra que comentamos, como cuando apunta que el gobierno era tolerante con el juego y otros vicios por considerarlos como válvulas de escape, «factores de estabilización del sistema político, al modo como lo he dicho en otras ocasiones del teatro, de las fiestas despilfarradoras, etc» (página 514). En la documentación oficial más reservada, aquella de la que pueden extraerse las máximas que seguía el gobierno no hay nada que autorice esta suspicacia. En cuanto a la consideración del juego como «una de las maneras de la conducta aberrante, inherente a la descalificación social» (pá-

[15] *Martín de Roa, S.J. (1561-1637),* Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús, *libro IV, capítulo 5°. Manuscrito en la biblioteca universitaria de Granada, del que publicó un amplio extracto don Rafael Ramírez de Arellano. La palabra* algarín *significa en árabe ladrón, y más concretamente, ladrón rural.*

[16] *J. Casey: «La familia en Andalucía»* (Historia 17, *n.° 57) suministra una buena introducción al tema.*

[17] *Afirmación discutible: recordemos que el* Lazarillo *se compuso a mediados del XVI.*

[18] *En* New York Review of Books *del 9 de abril de 1987, páginas 28-30.*

gina 517) me bastará recordar que los juegos de cartas se practicaban en la alta sociedad, y el propio Felipe III le dedicaba sesiones nocturnas en las que a veces perdía cantidades enormes [19].

La nota filológica se refiere a los «levantiscos», que dice no saber quiénes eran (página 285). Los *levantiscos* eran los *levantinos* de los países del Mediterráneo, entre los que había cristianos (como los libaneses) que venían a comerciar y a ofrecer sus servicios a España. En no pocas ocasiones suplieron la escasez de tripulación de las flotas de Indias que, en principio, debían estar tripuladas únicamente por españoles [20].

Antonio Domínguez Ortiz

[19] *Cabrera de Córdoba:* Relaciones de las cosas sucedidas en la Corte de España desde 1599 hasta 1614, passim.

[20] *Véase, por ejemplo, la carta de la Casa de Contratación de 18 de mayo de 1610 permitiendo enrolar «levantiscos, arragoces (o sea, ragusanos) y alemanes, y en ninguna manera portugueses, ingleses, franceses ni flamencos» (Archivo de Indias, Contratación, legajo 5, 171).*



Con Domínguez Ortiz. Madrid, 1976



Maravall y el estudio de la picaresca

Sobre el tema que nos ha sido asignado para esta volumen-homenaje tuvimos ocasión de reflexionar con cierto detenimiento durante la primera visita que don José Antonio Maravall hiciera a la Universidad de Minnesota, donde fue honrado con la prestigiosa cátedra Hill Professorship. En un curso intensivo dictado en la primavera de 1979 y en otras incursiones sobre el tema de la picaresca en las páginas de *Cuadernos Hispanoamericanos* y en la revista *Ideologies and Literature*, Maravall esbozó lo que vendría a ser su gran libro, *La picaresca desde la historia social*.

En las páginas que siguen intentaremos resumir la tesis de Maravall sobre la picaresca y repasar los presupuestos teóricos y metodológicos que la iluminan, con el fin de llegar a una evaluación del impacto que ha tenido y sigue teniendo este gran historiador social de las mentalidades en ciertas áreas de las ciencias humanas; y entre ellas, los estudios literarios que pretenden aproximarse a uno de los grandes temas de la cultura del barroco —la picaresca— con un sólido posicionamiento histórico.

En la primera parte de su último estudio, Maravall argumenta que el comienzo de la edad moderna testimonia un cambio en la visión social y moral de la pobreza. En oposición a la tradicional y positiva imagen de la pobreza y a la aceptación, por parte del pobre, del rol social al cual había sido relegado por la sociedad, emerge entonces un resentimiento creciente e insubordinado hacia esa misma sociedad, en tanto el pobre se hace más consciente de su significado social (*La picaresca desde la historia social* 68-75). En términos generales, el pícaro cabe dentro de esta caracterización en cuanto rehusa ser cooptado por un sistema cerrado y estático y da la espalda al rol que se le había asignado dentro de la sociedad tradicional. Así, rechaza el trabajo manual e intenta «medrar» mediante un comportamiento «desviado» (80). Para Maravall, el drama existencial del pícaro consiste precisamente en no ser capaz de satisfacer sus «ansias de alcanzar riquezas» (103); se debe a su incapacidad de alcanzar el «medro», es decir un tipo de vida que supone «la completa instalación en el conjunto social». En último término, esa imposibilidad de acceso a los privilegios es lo que lo lleva a «una posición de anomia y desviación» frente a la sociedad (105). En este sentido, el pícaro sería un «desvinculado».

Las preocupaciones de Maravall se trasladan, luego, a los objetivos principales de la literatura picaresca: llamar la atención hacia las privaciones de los pobres y, simultáneamente, advertir que la polarización entre ricos y pobres puede no solamente amenazar sino, incluso, descomponer el tejido social al producir una excrecencia cancerosa en forma de pícaros (158). Dentro de este esquema interpretativo, la picaresca se halla, pues, relacionada con la crisis del trabajo; con los problemas que afectan el empleo, el desempleo, el subempleo y el vagabundaje. En este sentido, el pícaro no se ve a sí mismo como trabajador, y si rechaza cualquier tipo de dependencia salarial, es porque el trabajo manual excluye la posibilidad de «medro» (214-215). En última instancia, rechaza el trabajo y el servicio y opta por la anomia (o ausencia de norma), el vagabundaje y la libertad (215, n. 60). La imagen del pícaro en la literatura del barroco es la de «discrepante activo»; la de una figura desintegradora que afirma una nueva voluntad social (244); un figura cuya risa —a diferencia de la figura integrada del gracioso de la *comedia*— emana de una soledad radical (240).

La interpretación de Maravall sobre la picaresca se centra en la «desvinculación social» del pícaro. Esa desvinculación se manifiesta en su ruptura con los lazos sociales tradicionales (lugar de origen, comunidad política, Iglesia y familia) y resulta estar íntimamente conectada con su individualismo, su soledad y libertad; y su aspiración social de «medro» como fenómeno social. En último término, «el pícaro lo que pretende es vivir no ya lo mejor posible, sino todo lo bien que corresponda a los individuos de los grupos distinguidos, y lo que persigue sobre todo alcanzar... es un status social... el cual le facilite y aun le garantice, en mayor o menor plazo, ese modo de vida al que va unida la entrega a la ociosidad». Es precisamente este motivo el que coloca a Maravall en una línea de interpretación histórica muy distinta a la representada por el «américo-castrismo» (ver 536; 602), pues «ese nivel (medro) que pretende (el pícaro), se llama para él y para la época *honra*, y honra, en el régimen social del siglo XVII, comprende bienes pecuniarios en holgada abundancia, sangre, formas de vida ociosa, prestigio, rango, capacidad para merecer mejores distinciones» (420). Lo que cuenta para el pícaro son los signos externos del honor, esto es, la «social estimación visible» (536). Maravall, el historiador de las mentalidades argumenta (ver *Honor, poder y élites...* para una discusión completa de este asunto) que un modo de vida fundamentado en el honor es común no sólo a España sino también a las otras sociedades estamentales de Europa Occidental. Así, rechazando la importancia absoluta que Américo Castro (y aquellos que siguen esta interpretación de la historia de España) da a los estatutos de limpieza de sangre, Maravall enfatiza que el honor no se puede desconectar de la «riqueza». Sobre este punto, Maravall también discrepa de otro distinguido hispanista, Marcel Bataillon («no se pude decir que el pícaro no cometa estafas de dinero, sino de honra» 536) argumentando que el pícaro tiene plena consciencia de la relación entre honor y riqueza; de la dependencia práctica entre ésta y aquél: «no hay ningún pícaro, que yo recuerde, que se reduzca en su pretensión a ser hidalgo sin ser rico.» (536).

El entendimiento de la picaresca como índice cultural con el cual es posible reconstruir la dicotomía *ricos-pobres*, sobre la que descansa uno de los vértices de la crisis del barroco, se engarza a su vez con más amplias problemáticas que han sido tema constante



del trabajo de Maravall. La primera de estas cuestiones es la de la propia dinámica de la construcción del Estado en los primeros siglos de la modernidad española. No olvidando nunca que la perspectiva desde la que opera Maravall es la surgida desde la indagación e interpretación del *tejido mental* de la época en su conjunto y de sus individuos en particular, la temática del Estado moderno en España se vincula a las mismas nociones de transformación, cambio, dinámica, desarrollo, evolución y progreso, las cuales con sus múltiples derivaciones en los distintos ámbitos de la investigación social e histórica están condicionando el tratamiento de las relaciones entre *naturaleza e historia.*

En la segunda edición de su importante obra *Antiguos y Modernos* y con prólogo de 1986, Maravall confiesa que, aun manteniendo en lo sustancial las proposiciones enunciadas veinte años antes, su posición ha variado ligera pero significativamente en cuanto a la valoración que de la idea de progreso llevara a cabo entonces. La puesta en cuestión desde los años setenta de la concepción lineal («mitificante») que de tal idea había desarrollado el pensamiento occidental desde el Renacimiento, debe servir, según Maravall, como acicate a la reconsideración de cómo perseguir e interpretar los cambios sociales y culturales, en el sentido de eliminar el prejuicio de «mejora» implícito en el concepto de transformación. Sería ésta una puesta en cuestión, no para el abandono de la idea de «progreso» sino para la búsqueda de sus expresiones en la ampliación y problematización del objeto de estudio, esto es, del tejido mental de una época. Tal ampliación y problematización es la llevada a cabo en *La picaresca desde la historia social.* En esta obra se aglutinan los presupuestos extensamente desarrollados por Maravall en anteriores investigaciones, pero aquí son introducidos en un marco visual que sirve como de contraste desafiante: el proceso de la modernidad y de la construcción del Estado desde su latente y, en muchos casos patente, situación de recesión y desmoronamiento.

La picaresca ha sido objeto de estudios de gran calidad entre los hispanistas (españoles y extranjeros) que en los últimos años se han dedicado a ella. Claudio Guillén recordaba con razón recientemente *(El primer siglo de Oro,* 67) que *El Lazarillo* ha sido objeto de estudios de «excepcional valía». Pero lo mismo podría decirse del *Buscón* (piénsese en los estudios de Cros) del *Guzmán de Alfarache* (Cavillac y otros) y de alguna otra novela que tradicionalmente las historias literarias y los cursos de literatura en nuestras universidades han clasificado como obras canónicas picarescas. En cuanto a una sustancial aproximación global al tema de la picaresca en las últimas dos décadas, los estudios han oscilado entre los que parten de un sólido posicionamiento formalista (piénsese en los trabajos de F. Rico sobre el «punto de vista» y las estupendas páginas de F. Lázaro sobre la morfología de la picaresca) y los de talla sociohistórica como los que se han llevado a cabo (a veces de modo magistral) en los trabajos de A. Castro, M. Bataillon, A. A. Parker, y tantos otros de corte marxista, entre ellos Alberto del Monte, M. Molho y E. Tierno Galván.

El trabajo de Maravall se distingue por su aproximación interdisciplinaria, lo que le lleva a analizar las manifestaciones propiamente literarias dentro de un conjunto más amplio de expresiones culturales, siguiendo su entendimiento del *tejido mental* de una época, según el cual todas las unidades de ese cojunto se encuentran en mutua relación,

llegando a alcanzar significado cuando son analizadas como participantes de un sistema o estructura histórica.

De cara a este planteamiento, los trabajos de orientación sociohistórica mencionados adolecen, en general, de un entendimiento parcial de la realidad histórica y cultural de los siglos de la primera modernidad en España, y en especial de la época de crisis del barroco. Así, en el caso de Parker, se sobrevalora el lado confesional de una literatura que habría surgido como consecuencia del movimiento contrarreformista, lo cual asume la especificidad española como resultado de una total ocupación del tejido mental de ese período por la ideología que surge de Trento. Es decir, después del concilio de Trento, se exigiría una literatura verosímil y responsable para combatir la literatura escapista de la época previa. El pícaro vendría a ser un delicuente en el sentido social (Lazarillo), moral (Guzmán), psicológico (Buscón).

A pesar de los brillantes resultados a que la rica interpretación de Parker conduce, quedan restringidos, sin embargo, a detectar los elementos más tradicionales (y por ese lado, católicos) aún vivos en la conciencia de la época. Maravall es consciente del peso de esos elementos, pero es también capaz de alumbrar aquellos otros que están actuando en su proceso de transformación, dentro del cual la secularización ocupa un lugar relevante. En su artículo sobre el tacitismo en España («La corriente doctrinal del tacitismo político en España»), Maravall estudia las nuevas condiciones para el surgimiento de una ciencia de lo político, entre las que se encuentra la nueva perspectiva experimental que considera posible el entendimiento de la personalidad e incluso de la psicología como participante de su entorno social. De esta forma, la tradicional aproximación al «alma» (con su consiguiente problematización de lo moral y lo pecaminoso cristiano) se halla en pugna con la nueva consideración protoexperimental del yo y su responsabilidad en el orden social.

Más problemáticos y parciales resultan, aún, los planteamientos de A. Castro, fundados en el carácter converso de la literatura picaresca. Para Castro todo problema de «deshonra» o marginación tendría como explicación el origen judío de esos individuos que son llevados a la literatura por autores, asimismo, conversos. Es decir, Castro establece una «relación de causa y efecto entre la situación de los conversos de origen judío y la tonalidad propia picaresca.» Para él, la acrimonia de la crítica picaresca vendría a ser una réplica de estos conversos a las heridas infligidas por ciertos cristianos viejos.

Las diferencias entre el planteamiento de Castro y el de Maravall se basan sustancialmente sobre el concepto de honor y, en último término, en sus respectivas visiones de la construcción de una sociedad moderna durante los siglos XVI y XVII. Para el primero, la noción de honor no se habría aún diferenciado de sus elementos tradicionales, es decir la pertenencia a grupos de poder excluyentes y cerrados que en última instancia para Castro demostraría la iñfluencia viva de las configuraciones sociales y culturales semíticas; así que lo primordial de esa sociedad sería su carácter de casta que, en su enfrentamiento con las posturas ideológicas cristianas, se vería obligada a adquirir formas de conducta «hipócrita» como medio fundamental de subsistencia y como manera inmediata de evitar la persecución y la represión. De ahí la angustia y el carácter agónico de lo



hispano que relega su «autenticidad» a lo privado al mismo tiempo que adquiere una máscara en lo público.

A diferencia de Castro, Maravall conecta la noción del honor con la de la riqueza dentro del contexto de una sociedad estamental. De esta forma el honor adquiere paulatinamente un carácter intercambiable gracias al crecimiento que desde finales del siglo XV posibilitó una dinámica que llevaría al relajamiento de los límites de estratificación social. Uno de esos límites en una sociedad tradicional está precisamente marcado por el *honor.* La identificación honor-riqueza dio pie a un endurecimiento de la estratificación cuando los grupos que tienen y ejercen el poder comienzan a percibir una posible pérdida de privilegios. Eso ocurre alrededor de 1600 de acuerdo a lo que pasa en otros países europeos, es decir en esas sociedades estamentales que también se sentían amenazadas en su concepción jerárquica tradicional.

Bataillon da una dirección más firme a las ideas de Castro y se fija, «no en la limpieza o en la impureza de sangre (que, a menudo, no es fácil de comprobar) de los autores de las principales novelas picarescas, sino en la presencia de esta pretendida pureza e impureza en el mundo de los personajes de estas obras, principalmente en lo que atañe a la presentación de sus héroes.» El concepto utilizado por Maravall, sin embargo, sobre la aspiración social de medro como anhelo de una honra conectada con toda una gama de privilegios, esto es, *status social* que le proporcione al *pícaro,* i. e., al «desvinculado», un modo de vida entregado a la ociosidad a la manera de los distinguidos, se distancia de modo sustancial de los planteamientos aludidos y de los estudios que se conectan con esta perspectiva, como es el caso de la tesis de Molho sobre el pensamiento picaresco que se basaría en la dialéctica honor-antihonor entendido éste último «como identificación con el dinero y las mercancías» (Molho 195).

Los planteamientos de Maravall sobre la literatura picaresca también se distancian de otras aproximaciones de corte marxista. A grandes rasgos la diferencia se establece en la denominación del tipo de conflicto social; estas aproximaciones pretenderían imputar la noción de «lucha de clases» a la situación creada bajo el sistema de privilegios monárquico-señorial. Piénsese, por ejemplo, en E. Tierno Galván *(Sobre la novela picaresca y otros escritos,* 16) cuando habla del «proletariado como clase» en la novela picaresca y llega a «incluir dentro del género cualquier novela en la cual el proletariado, es decir, la clase o grupo explotado, marginado respecto de las convenciones morales que rigen la convivencia, se ofrece como protagonista, con conciencia de clase y capacidad crítica.»

Maravall, sin embargo, considera que lo que realmente define a esa situación es una «lucha social»; primero, porque «no se puede dar el tipo de grupo definible como "clase" hasta que la revolución industrial ambiente el choque político de trabajador y propietario» *(La picaresca desde la historia social,* 621), lo que a su vez significa, segundo, que no se puede hablar de sociedad de clases hasta que todas las fuerzas productivas hayan adquirido su condición de mercancía. Ahora bien, el entrar en una polémica de tipo ontológico sobre las diferencias entre clase y consciencia de clase resulta poco explicativo de la realidad que se dio históricamente en los siglos XVI y XVII, pues, como Maravall demuestra —apoyándose en la *Ideología alemana* de Marx— lo que define a tal lucha social es su radical *insolidaridad,* no ya sólo entre los individuos que componen los grupos inte-

grados sino también entre los que componen los sectores no integrados. Entre estos últimos sectores, tal insolidaridad es fruto de la nueva situación de competencia y agresión individualizadas que caracteriza «los tiempos del primer débil capitalismo» (622). En el caso del testimonio del pícaro, esta agresión y competencia se instrumentaliza mediante el medro: «En el marco de ese final cruel de una época que empezó siendo vista auroralmente como Renacimiento, se inscribe el fenómeno de anomia y agresión del pícaro, una de esas formas del individuo contra el individuo» (623).

Dentro de una perspectiva marxista, A. del Monte reconoce la inadecuación de la noción de clase para caracterizar tanto a los grupos intermedios (o según él «apicarados») como a los grupos no integrados:

«Entre las dos clases, la de la aristocracia y la del pueblo, había una gran masa que no había conseguido constituirse en clase y que vivía al margen de la sociedad y de sus leyes, aún sin caer en la condición del pícaro. Este estamento intermedio formaba un estrato amorfo, heterogéneo, inclasificable, despreciado por la aristocracia, que despreciaba al pueblo a su vez, y que no conseguía convertirse en burguesía, confundiéndose muchas veces con el pícaro, que no puede clasificarse en la sociedad y actúa contra la sociedad» (del Monte 72-73). La novela picaresca sería una consecuencia de esta situación y el personaje literario del pícaro, una condensación de los elementos «intermedios» y de los no integrados como forma de contestación a los mitos sociales (73). Maravall difiere de este planteamiento ya que para él son estos «grupos intermedios» elementos *integrados* al sistema monárquico-señorial, que desean manifestar su postura crítica ante la crisis que perciben y ante la incapacidad que los grupos de poder manifiestan para superarla.

La utilidad del concepto de lucha social reside en el hecho de que en él se superponen los nuevos elementos de conflicto y dinámica social con aquellos otros que persiguen el mantenimiento de un orden estático y cerrado. Es precisamente este enfrentamiento entre lo tradicional y lo moderno lo que se testimonia en todas las esferas de la cultura, con lo que la sobrevaloración de uno u otro componente no consigue sino desvirtuar el período histórico.

Dentro del contexto interpretativo de la cultura del barroco —cultura conservadora, urbana, masiva y dirigida— la literatura picaresca testimonia el surgimiento de una conciencia crítica en sectores que buscan y necesitan un espacio autónomo de actuación social y económica dentro de una estructura histórica marcada por el dirigismo del complejo monárquico-señorial. La picaresca vendría a llenar ese espacio mediante la difusión de mensajes y propuestas implícitas de reformas sociales. Esos mensajes inscritos en los textos picarescos destinados a la lectura, posibilitaban una reflexión crítica al margen de las proyecciones alienadoras de los espectáculos teatrales que se prestaban a una recepción de tipo masivo.

La cultura urbana del barroco no es sino la cultura de los integrados que aceptan ceder a los poderes políticos de base señorial, aquella libertad que la soberanía había formalizado durante el proceso de desarrollo del XVI, con la intención de aplastar el campo *(La cultura del barroco* 226-246). Tras estas fases de investigación, Maravall cierra su obra con la visión del proceso en su conjunto desde la perspectiva de la libertad picaresca: la libertad desvinculada. La desvinculación surge desde conciencias individuales y, por

lo tanto, cabe hablar de una desvinculación que se remonta a los supuestos humanistas. Uno de estos supuestos es la ruptura con las concepciones esencialistas de la estratificación social. Una de las expresiones de la estratificación es la surgida de la oposición *ricos-pobres.*

El derrumbe de la visión estática de la dicotomía *ricos-pobres* tiene, pues, dos frentes y ambos son impulsores de una conciencia individual moderna, liberada del organigrama mental feudal-cristiano: en una es posible observar la validez de la idea de progreso, si por tal entendemos esa actitud que considera el desarrollo de la historia como una marcha irregular pero decidida hacia nuevos objetivos de validez universal, los cuales sólo son pensables si se fundamenta la concepción del ser humano en una situación de respeto pero de superioridad sobre los condicionantes de la naturaleza. En la otra, sin embargo, la idea de progreso se cristaliza en esos propios determinantes con la única intención de reproducirlos para el bien específico de un yo sin pertenencia, sin universalidad, de un yo egoísta.

La conciencia individual que testimonia críticamente la literatura de los desvinculados es, pues, una conciencia agresiva hacia las formas de dominación del primer Estado moderno. Con ello no sólo se testimonia el fenómeno de una masa urbana en perpetuo acecho contra los mecanismos del poder, de amplia trascendencia en las posteriores fases del desarrollo histórico, sino que, a la vez, se evidencian las profundas grietas que padecía la estructura del Estado, cuyas soluciones patrimoniales y represivas obstaculizan el intento de racionalizar las formas de dominación que los supuestos modernos impulsaran para el logro de una cohesión nacional.

Estos supuestos nos llevan a plantearnos el significado de la obra de Maravall de cara a una remodelación del canon historiográfico de la literatura española. Este es derivación de la construcción intelectual realizada durante el proceso de asentamiento y defensa del Estado de la Restauración, y llevado a cabo fundamentalmente por Menéndez y Pelayo y Menéndez Pidal. Fueron estos grandes pensadores quienes heredaron una historia de la literatura española que había sido vertebrada en la época anterior por el movimiento romántico conservador alemán, especialmente Schlegel, y centrada en torno a los llamados «siglos de oro» (Godzich-Spadaccini 44-45). El carácter oligárquico y de progresiva militarización que distingue el proyecto nacional del Estado restauracionista fue el contexto social y político que dio vida a una fértil acomodación del legado romántico alemán en el pensamiento español, el cual quedó definido como continuidad del espíritu castellano nacido en la Reconquista y universalizado con los Reyes Católicos, la unidad religiosa y la colonización de América. La pérdida definitiva de la influencia política y económica en las últimas colonias y el creciente auge del movimiento obrero, fueron los detonantes de una propuesta cultural nacionalista que propugnaba la radical especificidad de lo hispano frente al conjunto europeo.

Naturalmente, hubo y hay sus críticos. Es necesario tener presente el esfuerzo realizado por Américo Castro por desarrollar un planteamiento ligeramente independiente y, en algunos aspectos, agresivo hacia las configuraciones mentales del pensamiento conservador de su tiempo. Este asunto nos llevaría lejos del propósito del presente trabajo, pero conviene marcar que mientras en España la figura y la obra de Castro nunca han sido

suficientemente apreciadas, en las instituciones universitarias estadounidenses, sin embargo, la obra de Castro fue rápidamente absorbida por las mentes más abiertas, y sostenida incluso por cierto interés comunitario-corporativo, entendible dada la fresca memoria del horror nazi. A pesar de esto, como apuntamos, la historia de la literatura española inscrita en la conciencia de toda persona leída, distribuida mediante centenares de diversos volúmenes e institucionalizada mediante su enseñanza en universidades y escuelas secundarias es la historia que Menéndez y Pelayo y Menéndez Pidal concibieron.

Dentro del área de la literatura producida durante los siglos XVI y XVII, esta historiografía destacaba, en uno de sus grandes primeros planos, la producción hecha para la representación y para el teatro en concreto. Lope de Vega era, entre otras cosas, el creador del teatro nacional. Con él nació —se postula— un modo de entender la ficción como significante preciso de la idiosincrasia de lo español, en la cual se manifestaba como fenómeno incluyente una armonía de todos los segmentos sociales cuya dirección escénica recreaba la indisoluble unidad de fe del pueblo español.

El así llamado teatro nacional lo era por su «popularidad» en su significado global, por ser un teatro aclamado por todos los actores de la sociedad de su tiempo y por ser construido desde los más profundos resortes del alma del pueblo ¿Qué más prueba de la nacionalidad de un espectáculo compartido con placentero interés por todos los grupos humanos que se sentían felizmente reflejados en unas tablas hechas para el entretenimiento? El argumento implícito en la pregunta es el cimiento fuerte de esta historiografía.

Tal argumento presupone un lugar atemporal en el que todas las determinaciones históricas de los grupos sociales y de los individuos quedarían disueltas en el acto interpelativo de denominar la figuración comunitaria hispana. Como Luiz Costa Lima anota para el caso de la valoración de Cervantes en el siglo XIX, se trata de una interpelación que pretende manifestarse con una retórica cuyos elementos ficcionales sólo son trasmisores y depuradores de esa supuesta figura de lo hispano conservada atemporalmente *(Espacio ficcional y recepción del Quijote)*.

De aquí se pasa a hablar de tipos reconocibles en un largo proceso creador que extiende su alegato de calidad/españolidad hacia el rastreo de lo hispano en la gesta reconquistadora, por un lado, y en la expresión candorosa del romance «popular», con la consiguiente formulación de una expresión literaria española unificada en base a la exclusión de lo diferente y a la monolítica participación de toda la comunidad en un proyecto militar bendecido. Expresión aquélla fielmente utilizada por el aparato ideológico católico-militarista durante el franquismo (Lacarra).

Es, precisamente, el teatro uno de los focos primordiales del interés de Maravall. En su caracterización de la estructura histórica Renacimiento-barroco como momentos de un proceso de crecimiento y recesión *(From the Renaissance to the Baroque* 3-40), el teatro es testimonio de la paulatina implementación de un orden cultural dirigido por los poderes urbanos de base señorial, cuya finalidad no era otra que la contención a cualquier precio del sistema de privilegios monárquico-señorial. El teatro era un elemento de primera importancia dentro de una bien orquestada labor de monumentalización, fiestas y espectáculos visuales *(La cultura del barroco* 453-498, 499-524). Como se ha dicho en otro lugar (Spadaccini-Talens *Del teatro como narratividad,* Salomon) lo que la histo-



riografía calificó de «popular» en aquel teatro, era más bien una instrumentalización populista. Por supuesto, era necesaria y urgente la búsqueda directa y rápida de una voluntad supeditada ante el prodigio como condición para la construcción de actores alienados (*La cultura del barroco,* 421-452).

A nuestro entender, la gran aportación de Maravall a los estudios literarios reside en haber colocado a éstos en una situación propicia para ser abordados historiográficamente desde una nueva perspectiva. Esta nueva aproximación vendría determinada por la interpretación de los testimonios literarios como portadores de una dinámica social y cultural contradictoria y en profunda fase de transformación. Esta última es interpretada en base a los datos que diversas áreas de producción de la época ofrecen en conjunción con las manifestaciones propiamente literarias, las cuales se nos presentan como síntomas elaborados de aquélla. Para la crítica e historiografía literaria es, precisamente, esta elaboración su objeto de estudio, pero éste no puede ser acotado como entidad autónoma sin constatar, previamente, su posición en ese entramado de discursos que configura lo que Maravall denomina el *tejido mental* de una época. Tal nomenclatura, a su vez, es sumamente afortunada y de gran valor intuitivo para el estudio literario, pues en ella se condensan los elementos ideológicos y conceptuales, en sentido estricto, y aquellos otros que intentan designar esa zona de la actividad humana mediada, primordialmente, por la sensibilidad y lo imaginativo que conforma el fenómeno estético.

Entre los documentos literarios que Maravall utiliza figura de forma destacada, junto al teatro, la literatura picaresca. Además, tanto el uno como la otra son síntomas del temor que unificaba a los grupos *integrados* en el sistema monárquico-señorial y de su preocupación ante una situación en constante posibilidad de desequilibrio. Si el teatro pretendía sublimar las energías transformadoras en un acto de interpelación anonadadora, la literatura picaresca quería servir de aviso y de aliciente para una reforma social que evitara la descomposición. Si el teatro, en su calidad de espectáculo, iba dirigido a la población en su conjunto, la picaresca buscaba la simpatía de los *lectores,* entre ellos los individuos que comienzan a configurar los grupos intermedios, los *integrados críticos.*

Obviamente, la elaboración estética del teatro y de la picaresca no es un mero asunto de intencionalidad, ya que los motivos personales de los autores quedarán siempre en suspenso, cuando se trate de producción imaginaria. Ello no evita, sin embargo, su posicionamiento intelectual dentro de un sistema mental cuya dinámica se encontraba acotada en los términos de un espacio cultural dirigido. Es posible, así, trabajar con dos perspectivas, una que indica el aspecto *testimonial* del documento literario, su calidad de ser representativo de un acaecer social y humano dentro de una geografía política concreta, y otra que abre las puertas a los *modos* por los que esos testimonios son elaborados imaginariamente. En el intersticio de ambas perspectivas deben localizarse temas y metaforizaciones que desean captar de manera condensada complejas vivencias y reflexiones sobre el conocimiento, corto o amplio, que el autor poseyera de su propia existencia y de su entorno. La materia sobre la que se trabaja es la *tradición,* la acumulación de convenciones y rutinas textuales.

Para utilizar un ejemplo, anotemos la convención literaria del «mundo al revés». En ella se aglutinan diversas líneas de desarrollo de los tópicos del desorden, la radical trans-



formación de las formas establecidas de percepción de los fenómenos naturales y sociales, la ritualización cíclica de la fiesta de la fertilidad, la transmutación de los roles hombre-mujer, etc. Los tópicos penetran en lo literario según los contextos culturales dentro de los cuales son elaborados manifestando, entonces, un énfasis peculiar en relación con los esquemas retóricos que el propio texto establece. Así, el «mundo al revés» enfatizará unos aspectos si es elaborado en el teatro, en un espectáculo por definición dirigido, y otros si lo es para la lectura, para la picaresca en nuestro caso, en donde la labor descodificadora del individuo lector es parte necesaria de la producción imaginaria en su conjunto (Spadaccini-Talens, *The construction of the Self*, 28 ss.)

Estas diferencias llegan a descubrir las más amplias divergencias entre actos discursivos fundamentalmente monológicos, como es el espectáculo, y actos que se sustentan en un implícito diálogo como el que sirve de base a las relaciones entre narración y lectura. Este implícito diálogo, a su vez, actualiza los elementos propiamente dialógicos de la tradición literaria, aquellos que se ofrecen como alternativa diferenciada a entendimientos autoritarios de la elaboración figurativa. De esta forma, es posible concebir que las metaforizaciones del poder y del orden tenderán a manifestarse como esencialidad que recorre toda la construcción textual, en el caso del teatro, o como acción primordialmente estratégica, como el caso de la lectura, en donde poder y orden son entendidos como construcciones cuyos componentes pueden ser analizados según la perspectiva peculiar del diálogo, esto es, según la potencia de la lectura. Si para Maravall, la consecuencia del teatro del barroco era la alienación del *público*, podemos afirmar que la consecuencia de la literatura picaresca era la consciencia de individualidad, de historicidad, del lector.

La aportación de Maravall permite vislumbrar una reconstrucción del canon historiográfico literario más acorde con las necesidades de la investigación académica de hoy. La crítica literaria tiene su propio objeto, la elaboración imaginaria, pero éste no se encuentra aislado en algún lugar inasible, sino en íntimo contacto con otras expresiones de la cultura. Los datos que aporta la historia social de las mentalidades referidos al caso de España, tal como nos los ofrece Maravall, son de primer orden para establecer esos contactos, muy escasos en el panorama general del canon universitario.

No estamos proponiendo que la reconsideración de la historiografía literaria española deba conformarse a las aportaciones de Maravall. La crítica literaria tiene su propio campo de estudio, con su propio análisis derivado de diversos enfoques de aproximación al fenómeno textual. Pero sí creemos que la reconstrucción de un canon que establezca las líneas fundamentales del desarrollo de lo literario español, pasa por el establecimiento de las relevancias entre lo literario español y el proceso general de construcción de una sociedad moderna en España. Y para esto último, tal reconsideración pasa por los estudios de Maravall.

El caso de la literatura picaresca y sus relaciones discursivas e ideológicas con el espectáculo teatral, ilustran lo mucho que se puede hacer con la amplitud de onda creada por la historia social de las mentalidades. Una sociedad moderna, en plena transformación y ante las ricas y tensas perspectivas por las que atraviesa como participante de unas relaciones internacionales en cambio, no puede seguir reproduciendo un concepto de la literatura española, en esencia, decimonónico. Es imprescindible profundizar en un en-



tendimiento interdisciplinar de lo literario, con diálogos constantes con otros campos de estudio como nos ejemplifica, para el caso de la historia social de las mentalidades, la labor de Maravall.

Este carácter interdisciplinar posee importantes consecuencias a la hora de una valoración, reflexiva y crítica, tanto del fenómeno de la literatura picaresca como de los presupuestos intelectuales desde los que este fenómeno es interpretado. Si, por una parte, ya no es posible acercarse a los textos de la picaresca desde una perspectiva inmanentista que pretende desconectarlos de su participación en un conjunto mayor de fenómenos culturales, tampoco ya es legítimo sustentar una concepción particularista de la historiografía literaria española y de la historia de España misma.

La noción de estructura histórica exige el entendimiento de todas las unidades sociales y culturales como dependientes, en un grado u otro, de tal estructura. De esta forma, la literatura picaresca no sólo se encuentra en íntima relación con el espacio cultural del barroco español, sino en contacto también con el espacio de integración económica y política que se dinamiza en Europa y que constituye nuestro presente. Así pues, la interpretación de la literatura picaresca como manifestación de una necesidad y voluntad de reforma que pusiera las bases para la superación de un sistema de actuación cultural en crisis, abre las puertas a la reflexión crítica sobre la aguda necesidad de asumir los presupuestos intelectuales que sustentan tal interpretación de cara al presente desde el que somos receptores de este legado histórico.

En las bases de esta posición intelectual se encuentra la exigencia de atender los síntomas de desintegración o desequilibrio social, no desde la perspectiva de considerarlos como elementos de un programa de cohesión ideológica de los segmentos integrados de la estructura histórica, sino como elementos que reclaman la apertura de un debate político más amplio, esta vez centrado no en un particularismo de raza o de fe sino en la clara asunción de la participación en un sistema cuya dinámica se expresa en la integración.

Los segmentos *integrados críticos* que Maravall detecta en la cultura dirigida del barroco desde y hacia los cuales la literatura picaresca se desarrollaba, no pretendían una mera exposición de «recetas» o «arbitrios» para la superación de la crisis económica y cultural. Su meta era precisamente la apertura de un debate político al que se sumaran todos los segmentos «intermedios» críticos, por razones económicas y/o por razones intelectuales, con el fin de aunar esfuerzos en el logro de unas reformas, cuya no aparición fue, entre otras cosas, la causa de la desconexión de España de la dinámica europea que inevitablemente tuvo lugar.

Es así, que el rechazo del particularismo en este posicionamiento intelectual no implica, ni mucho menos, el desconocimiento de las condiciones específicas de la unidad cultural española. Por el contrario, exige un profundizamiento en el análisis de estas condiciones para que su inevitable pertenencia a una estructura histórica compleja y progresivamente global, como se deriva de su integración en el espacio económico unificado europeo y de ahí en el espacio económico mundial, no signifique una desaceleración de la dinámica integradora social, fenómeno éste que junto al propiamente económico fundamentan el sentido cultural y humano de la tradición occidental.

Las aportaciones de Maravall al estudio de la literatura picaresca desde la historia social de las mentalidades, resultan ser sumamente enriquecedoras pues proporcionan bases firmes para un replanteamiento de los cánones historiográficos que permita analizar de forma crítica aquellos elementos que unifican la dinámica de construcción de una sociedad moderna. Análisis éste, por consiguiente, que debe ser realizado desde las necesidades y exigencias de un presente participante de esa dinámica y sumido, así, en la compleja tensión de fuerzas que define la modernidad. Análisis, por último, de unos elementos unificadores desde la perspectiva que da cuenta de las graves tendencias de desequilibrio y desmenbramiento social que actualmente operan y cuya victoria significaría el fin de la concepción misma de dinámica social y la llegada, entonces, a una crisis cultural de características y consecuencias impredecibles.*

* *Queremos agradecer a Antonio Ramos-Gascón por la lectura de este trabajo en versión manuscrita.*

Francisco J. Sánchez
y Nicholas Spadaccini





Bibliografía

COSTA LIMA, LUIZ, «The space of fiction and reception of Don Quijote in nineteenth-century Spain». *The crisis of institutionalized literature in Spain.* Eds. Wlad Godzich y Nicholas Spadaccini. *Hispanic Issues III.* Minneapolis: The Prisma Institute, 1988. pp. 99-122.

GUILLÉN, CLAUDIO, *El primer siglo de Oro.* Barcelona: Editorial Crítica, 1988.

GODZICH, WLAD y SPADACCINI, NICHOLAS, «Popular culture and spanish literary history». *Literature among discourses.* Eds. W. Godzich y N. Spadaccini. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986. pp. 41-61.

LACARRA, MARÍA EUGENIA, «La utilización del Cid de Menéndez Pidal en la ideología militar franquista». *I & L* 12 (March-May 1980): pp. 95-127.

MARAVALL, JOSÉ ANTONIO, *Antiguos y Modernos.* Segunda edición. Madrid: Alianza, 1986.

———, «La corriente doctrinal del tacitismo político en España». *Estudios de historia del pensamiento español.* Serie Tercera. *El siglo del Barroco.* Segunda edición. Madrid: Instituto de Cultura Hispánica, 1984. pp. 73-98.

———, «From the Renaissance to the Baroque: The Diphasic Schema of a Social Crisis». *Literature Among Discourses.* Eds. Wald Godzich y Nicholas Spadaccini. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986. pp. 3-40.

———, *La cultura del Barroco.* Segunda edición. Barcelona: Ariel, 1980.

———, *La literatura picaresca desde la historia social.* Madrid : Taurus, 1986.

———, *Poder, honor y élites en el siglo XVII.* Madrid: Siglo XXI, 1979.

MOLHO, MAURICE, *Introducción al pensamiento picaresco.* Salamanca: Anaya, 1972.

MONTE, ALBERTO del, *Itinerario de la novela picaresca española.* Barcelona: Lumen, 1971.

PARKER, ALEXANDER A., *Los pícaros en la literatura.* Madrid: Gredos, 1971.

SALOMON, NOEL, *Lo villano en el teatro del siglo de oro.* Madrid: Castalia, 1985.

SPADACCINI, NICHOLAS y TALENS, JENARO, «Del teatro como narratividad». Introducción a *El Rufián dichoso y Pedro de Urdemalas,* de Cervantes. Madrid: Cátedra, 1986. pp. 11-79.

———, «The construction of the Self». *Autobiography in early modern Spain.* Eds. N. Spadaccini y J. Talens. *Hispanic Issues II.* Minneapolis: The Prisma Institute, 1988. pp. 9-40.

TIERNO GALVÁN, ENRIQUE, *Sobre la novela picaresca y otros escritos.* Madrid: Tecnos, 1971.



La situación social del escritor en la España del siglo XVII

Desde que Robert Escarpit sentó sus bases, el método sociológico empírico ha tenido en Francia un extraordinario desarrollo. En cambio, en España sigue siendo poco conocido. Por tratarse de un método que estudia la literatura desde fuera, en tanto que hecho social, puede aparecer que poco o nada aporta al estudio de las obras concretas. Sin embargo, los datos sobre los medios de vida del escritor, los procedimientos de selección y publicación, el tipo de público lector, etc., no sólo resultan imprescindibles para comprender la literatura en tanto que fenómeno social, sino que nos ayudan a entender mejor sus aspectos específicamente literarios, estéticos.

Nuestro propósito ha sido estudiar la situación social del escritor en la España del siglo XVII, el período más fecundo de nuestra literatura, partiendo de los datos empíricos y buscando después su relación con los contenidos de las obras. El principal problema que se nos ha planteado ha sido la escasez de modelos. Nos hemos basado en el estudio de Escarpit[1] sobre los orígenes familiares y la situación social de los escritores franceses e ingleses del siglo XIX, pero se trata de un marco social muy distinto del que nos hemos propuesto analizar.

Los datos

Para obtener una muestra representativa de escritores del siglo XVII hemos acudido a uno de los manuales más conocidos, el de J. L. Alborg, *Historia de la Literatura Española*, II, Madrid, 1977. De los escritores que aparecen en esta obra sólo se han eliminado los nacidos y afincados en América, como Sor Juana Inés de la Cruz, por considerar que la sociedad colonial presenta características sociológicas distintas a las de la Península. Se han excluido también los autores de personalidad dudosa y autoría discutida, como

[1] Sociología de la literatura, *Barcelona, 1971, p. 42.*



El matrimonio Maravall con Luis Felipe Vivanco y Luis Rosales. 1967

Liñán y Verdugo o Fernández de Andrada. De esta manera hemos obtenido una nómina de 67 autores, cifra lo suficientemente amplia como para poder extraer conclusiones estadísticas representativas del conjunto de los escritores de la España del XVII.

Conviene advertir que la clasificación puede resultar discutible en algunos casos, pues no resulta fácil encajar dentro de unos esquemas taxonómicos necesariamente esquemáticos la enorme variedad de casos particulares. La vida del escritor del XVII se caracteriza por su precariedad económica, por su inestabilidad profesional. Además hay que situar esta inestabilidad dentro del marco de la estratificación social de la sociedad del Antiguo Régimen, mucho más flexible y fluida de lo que a menudo se piensa. De todas formas, los resultados globales son lo bastante claros como para que la modificación de la clasificación de este o aquel escritor no altere sustancialmente las conclusiones. Veamos, expresados en tantos por ciento, esos resultados:

Orígenes socio-familiares

Caballeros	24	35,8%
Hidalgos	7	10,4%
Comerciantes	5	7,4%
Artesanos	5	7,4%
Magistrados/Abogados	3	4,4%
Funcionarios	3	4,4%
Al servicio de un noble	3	4,4%
Médicos	3	4,4%
Aristócratas	2	2,9%
Sin datos	12	17,9%

Situación socio-profesional

Clero secular	21	31,3%
Al servicio de un noble	9	13,4%
Funcionarios	8	11,9%
Clero regular	6	8,9%
Caballeros	5	7,4%
Profesores	4	5,9%
Médicos	4	5,9%
Hidalgos	3	4,4%
Militares	3	4,4%
Aristócratas	2	2,9%
Magistrados	2	2,9%
Sin datos	1	1,4%

Como se ve, el origen socio-familiar de los escritores presenta unos resultados sumamente claros: la baja nobleza (caballeros e hidalgos) supone casi la mitad (46,2%) del total, que se elevaría al 56,3% si descontáramos los autores de los que carecemos de da-



tos. Las clases medias urbanas (comerciantes, abogados, funcionarios, médicos...) aportan un 25%. En cambio, la aristrocracia y las clases trabajadoras representan porcentajes muy bajos (2,9% y 7,4% respectivamente), por lo que puede afirmarse que lo que Escarpit llama «medio literario» se sitúa de forma clara en la zona media de la estratificación social.

Una posible explicación de ese fenómeno sería la de que ni para las clases altas ni para las más bajas la literatura era una actividad respectivamente deseable o posible. El modo de vida de la nobleza se basaba en el gasto de las rentas producidas por sus posesiones. De ahí que su mentalidad se caracterizara por la búsqueda de la proyección de su prestigio social: vida ociosa y lujosa, residencias suntuosas, abundante servidumbre, participación en galas y festejos cortesanos... En este *modus vivendi* la literatura sólo podía ocupar un lugar secundario, quedando reducida a pasatiempo galante o a pretexto para ejercer un mecenazgo que aumentara su prestigio social a cambio de las alabanzas tributadas por los escritores.

Por lo que se refiere a las clases populares, su escasa participación en el medio literario puede explicarse teniendo en cuenta su mísera situación económica y cultural. El campesinado pobre, que constituía la inmensa mayoría de la población, carecía de medio de promoción y ascenso social y cultural. Analfabetas y consumidoras de una literatura oral-tradicional de raíces medievales, no pudieron acceder a la literatura culta, salvo como espectadores en los corrales teatrales en el caso de las clases populares urbanas. Resulta significativo que entre los escritores seleccionados no figure ni uno de origen campesino. Sólo los artesanos de las ciudades, a veces hidalgos arruinados, tuvieron alguna oportunidad —generalmente a través de la Iglesia— de promoción social y cultural para sus hijos. Son los casos de los padres de Lope de Vega (tejedor), Cervantes (barbero), Rioja (albañil), Lozano (carpintero) y Bances Candamo (sastre).

Cabe concluir, pues, que el medio literario de la España del siglo XVII se sitúa en la zona intermedia de la escala social, en lo que a los orígenes sociofamiliares de los escritores se refiere. Se produce así una curiosa coincidencia con los resultados obtenidos por Escarpit en su estudio sobre los orígenes familiares de los escritores ingleses y franceses del siglo XIX. ¿Se podría inducir de esa coincidencia que el medio literario se sitúa siempre, en todas las sociedades, en la zona media? El estado de las investigaciones sociológicas no permite afirmarlo de manera rotunda, pero cabe plantearse esta hipótesis de cara a posteriores estudios.

Centrándonos ya en el análisis de los datos sobre la situación socio-profesional de los escritores, hay que insistir en que la clasificación resultante apenas da una ligera imagen de la verdadera situación de los escritores del siglo XVII. Es difícil, casi imposible, establecer una taxonomía que comprenda la compleja gama de semiprofesionales, de medios de vida precarios e inestables de que se veían obligados a malvivir. Es lo que Larra denominaría «modos de vivir que no dan de vivir». ¿En qué apartado incluir las errantes trayectorias de Lope, Cervantes o Quevedo, por citar las más conocidas? Por debajo de toda esta aparente heterogeneidad y dispersión existe, sin embargo, un elemento común: la miseria agobiante, la búsqueda incesante de dinero, la relación servil con los poderosos. Están por estudiar aspectos tan interesantes como: las relaciones económicas entre es-

critor y editor; el precio, las tiradas y los mecanismos de distribución del libro; la significación económica del mecenazgo de los nobles, etc. Pero se puede afirmar que la literatura que se difundía a través del libro era una actividad de escasísima relevancia económica para el autor. Sólo el teatro, espectáculo de masas amparado por el poder, proporcionaba a los escritores consagrados ingresos sustanciosos. En este sentido, Lope de Vega tuvo una situación económica mucho mejor de lo que él mismo manifestó a menudo[2].

Procedentes, en su mayoría, de familias pertenecientes a la baja nobleza, los escritores tuvieron que luchar incesantemente para subsistir. El caso de Cervantes es bien representativo. Hijo de un modesto barbero-cirujano, su trayectoria profesional constituye una serie de continuas y frustradas tentativas de situarse dentro de la burocracia estatal. Soldado en Italia, pretendiente en la Corte, no logró más que pequeños cargos y vio cerrada la posibilidad de emigrar a América. Sólo le faltó probar suerte en la primera de las tres opciones que tenían los hidalgos: «Iglesia, o casa real, o mar». Sus actividades literarias le proporcionaron escasos ingresos, y tampooco pudo conseguir la protección de un mecenas generoso.

Se comprende con facilidad por qué hubo tantos clérigos entre los escritores del Seiscientos. Si sumamos los pertenecientes al clero regular y al clero secular, obtenemos casi un 40%. José Simón Díaz, tomando una base mucho más amplia, formada por 25.000 notas biográficas de escritores del Siglo de Oro, ha comprobado que más de dos tercios eran eclesiásticos[3]. Si tenemos en cuenta que entre estos escritores hay un número considerable de autores de obras devotas, que J. Simón Díaz no separa de los autores de obras más propiamente literarias, comprenderemos que ambos porcentajes resultan básicamente coincidentes.

Esta elevada proporción de eclesiásticos podría llevar a pensar que la Iglesia proporcionó muchos escritores al medio literario, pero es más bien al revés: en su mayoría se trata de escritores que, en su madurez, se convierten en clérigos para estabilizar su situación económica, aunque sin mejorarla en lo sustancial, pues las rentas eclesiásticas solían ser bastante escasas. Es sintomático que muchos (21 sobre 27) pertenezcan al clero secular y sólo 6 al regular. El primero disponía de mayor libertad de movimientos y estaba menos sujeto a controles que el segundo. Esto es en especial aplicable a los que no habían recibido órdenes mayores. De todas formas, esta tendencia no era privativa de los escritores, sino muy corriente entre los letrados formados en las universidades: en la de Salamanca, en 1595, el 57% de los estudiantes cursaba Derecho canónico[4].

De esta manera, numerosos escritores pudieron compaginar sus obligaciones eclesiásticas con sus actividades literarias y mundanas. Resulta ilustrativa al respecto la preferencia por las canonjías, bien dotadas económicamente y con pocas responsabilidades. Figuran en este grupo Alderete, Nicolás Antonio, Covarrubias, Góngora, Mira de Amescua, Rioja, Soto de Rojas. Otros optaron por las capellanías particulares, de gran autonomía y compatibles con la protección de un aristócrata: B. L. Argensola, Lope, Calderón, Moreto, Espinosa, Espinel, etc. Suele ser también frecuente que la incorporación al estado eclesiástico se produzca en la madurez: Lope, Calderón, Espinosa, Quiñones de Benavente, Solís, Soto de Rojas, etc. Otro síntoma es la resistencia a recibir órdenes mayores, que implicaban mayores responsabilidades. Así se explica que las obras de estos escrito-

[2] *J. M. Díez Borque*, Sociedad y teatro en la España de Lope de Vega, *Barcelona, 1978, p. 107.*

[3] *«Los escritores-criados en la época de los Austrias»,* Revista de la Universidad Complutense, *1981, p. 169.*

[4] *H. Kamen*, Una sociedad conflictiva: España, 1469-1714, *Madrid, 1984, p. 248.*

res eclesiásticos no se distingan por un especial fervor religioso. Robert Ricard[5] ha observado que, a diferencia de Francia, en España las obras de mayor hondura espiritual proceden en su mayoría de las órdenes religiosas, reformadas en profundidad en el siglo XVI. Entrarían ahí Sor María de Agreda, Nieremberg y Quirós. Se trata de religiosos que escribieron, no de escritores que se hicieron eclesiásticos.

En términos generales, los escritores que no optaron por refugiarse en la Iglesia se vieron obligados a llevar una vida profesional inestable y precaria. Bastantes buscaron su medio de vida en el Estado. Sumando los funcionarios y militares obtenemos un 16,3%. Pero fueron pocos los que, como Saavedra Fajardo (embajador), ocuparon los niveles superiores de la función pública; o, como Melo (maestre de campo), los del Ejército. Son muchos más los que desempeñaron cargos poco importantes y temporales, como Cervantes, Mateo Alemán, Bances Candamo, Cubillo de Aragón... Otro grupo es el de los que se pusieron al servicio de un noble o de la Casa Real (13,4%), situación que, bajo diversas formas —secretario, bibliotecario, contador—, resultaba claramente servil. Este porcentaje coincide bastante con el de J. Simón Díaz, que registra unos 2.000 escritores-criados sobre 25.000. Aquí encontramos a L.L. Argensola, secretario del conde de Lemos y de la emperatriz María de Austria; a Bocángel, secretario del Cardenal-Infante Fernando de Austria; a Cárcer y Velasco, contador del conde de Luna; a Castillo y Solórzano, servidor del marqués de Villar, etc. De entre ellos, el judaizante Enríquez Gómez fue el que llegó más alto, pues fue secretario de Luis XIII.

Los escritores que pudieron vivir sin depender de nadie, es decir, los que poseían rentas suficientes, fueron muy pocos. Se trata de hijos de familias que formaban parte de la nobleza urbana que controlaba las instituciones municipales. Destaca el grupo sevillano, formado por Arguijo, Jáuregui y Jiménez del Enciso. Otro medio de vida, muy reducido si lo comparamos con la situación actual, fue el de la enseñanza, que no atrajo a muchos escritores, quizá debido a la proverbial pobreza de la profesión. Los pertenecientes a las profesiones liberales son también pocos, y están casi en exclusiva representados por los médicos. Menor aún es el número de aristócratas: sólo dos nobles de título (Villamediana y Moncada). Por último, existe un grupo, que hemos denominado «hidalgos», constituido por escritores que llevaron una vida especialmente bohemia y desarraigada, como Rojas Villandrado, conocido como «el caballero de milagro» por su asombrosa capacidad para vivir sin que nadie supiera de qué.

Examinando desde un punto de vista global los resultados estadísticos sobre la situación socioprofesional de los escritores, observamos que si en los orígenes familiares hay un predominio de la zona media de la escala social, en la situación socio-profesional esta característica se da con mayor relieve. Así, si la baja nobleza y las clases medias urbanas aportaban el 71,2% de los escritores (87,2 si no contamos los sin datos), los escritores se sitúan de manera casi total, en un 97%, en la zona media. La única excepción la constituyen los dos miembros de la nobleza de título. La vocación literaria parece ser, pues, poco compatible con la vida mísera de las clases populares, pero también con el modo de vida frívolo y lujoso de la aristocracia. Comparando la tabla de los orígenes familiares con la de la situación socio-profesional observamos también una clara tendencia hacia el descenso en la escala social. Notemos que el número de hijos de caballeros es muy alto,

[5] Estudios de literatura religiosa española, *Madrid, Gredos, 1964, p. 254.*



pero son muy pocos los que pueden seguir siéndolo, debido a que en muchos casos se trata de hijos segundones, tradicionalmente destinados a la Iglesia. En cambio sólo se produce un limitado ascenso social: el de los escritores procedentes de familias de artesanos, que, aunque no mejoren mucho su situación económica, logran abandonar las filas de los pecheros.

Así pues, el medio literario de la España del siglo XVII, tanto en los orígenes familiares como en la situación social de los escritores, se sitúa en la zona media-baja de la jerarquía de la sociedad estamental. En ella la literatura es una actividad de gran resonancia, pero escasamente valorada en términos económicos. En la producción literaria de la época, aunque en forma dispersa, encontramos numerosos testimonios de esta situación.

La situación social del escritor en la literatura de la época

La vinculación entre los escritores y la baja nobleza, que hemos establecido estadísticamente, era reconocida por la sociedad de la época, y así se refleja en la literatura:

> Tenía (mi padre) una desdicha, que nos alcanzó a todos sus hijos, como herencia del pecado original, que fue ser hijodalgo, que es lo mismo que ser poeta; pues son pocos los que se escapan de una pobreza eterna o de una hambre perdurable[6].

Para los contemporáneos, era patente que la pobreza hermanaba a hidalgos y escritores.

La miseria en que vivían los escritores era proverbial. En Cervantes, que la sufrió en carne propia, encontramos abundantes referencias al tema: «El año que es abundante de poesía suele serlo de hambre; porque dámele poeta, y dártele he pobre»[7]. Estas lamentaciones fueron tan corrientes, que acabaron convirtiéndose en un tópico, *litterae non dant panem*. Si en la Italia del Renacimiento, en medio del auge del humanismo, Piero Valeriano pudo escribir *De infelicitate litteratorum*, hay que suponer que en la España del Seiscientos, en la que el escritor gozaba de un status socio-económico muy inferior, el tópico reflejaba la realidad.

No siempre el tema se expresaba de manera quejumbrosa. Abundan las versiones irónicas y jocosas. Así, Lope pudo escribir un soneto «A un poeta rico, que parece imposible»[8]. También se recurría a establecer un contraste burlesco entre la exuberante riqueza de las metáforas petrarquistas y la pobreza del poeta que las utilizaba en sus versos. Cervantes utilizó este procedimiento:

> Otra vez le preguntaron qué era la causa de que los poetas, por la mayor parte, eran pobres. Respondió que porque ellos querían, pues estaba en su mano ser ricos, si se sabían aprovechar de la ocasión que por momentos traían entre las manos, que eran las de sus damas, que todas eran riquísimas en extremo, pues tenían los cabellos de oro, la frente de plata bruñida, los ojos de verdes esmeraldas...[9].

Más o menos lo mismo viene a decir el portugués Francisco Manuel de Melo en su soneto «Pídese y se da la razón de que siendo la poesía tan rica, son los poetas tan pobres»:

[6] La vida de Estebanillo González, *I, ed. J. Millé, Madrid, 1973, p. 61.*

[7] Los trabajos de Persiles y Segismunda, *ed. J. B. Avalle-Arce, Madrid, 1970, p. 441.*

[8] Obras poéticas, *ed. J. M. Blecua, Barcelona, 1983, p. 1.398.*

[9] El licenciado Vidriera, Novelas ejemplares, *II, ed. M. Baquero Goyanes, Madrid, 1976, p. 24.*



... porque gastáis tanto oro y plata
de vuestras ninfas en cuello y frente,
que de vosotros huyen plata y oro[10].

La mordacidad de Quevedo no podía dejar de aprovechar el tema:

¡Pues qué es verlas cargadas de pradicos de esmeraldas, de cabellos de oro, de perlas de la mañana, de fuentes de cristal, sin hallar sobre todo esto dinero para una camisa ni sobre su ingenio![11]

Otra vertiente del tópico era la de la suciedad y desaliño de los poetas, manifestaciones visibles de su pobreza. De nuevo, Quevedo lanza su punzante sátira, y en una de sus premáticas ordena:

... que no se pasen coplas de Aragón a Castilla, ni de Italia a España, so pena de andar bien vestido el poeta que tal hiciese, y si reincidiese, de andar limpio un hora[12].

No parece que el escritor del Seiscientos tuviera conciencia profesional o corporativa, en la medida en que la literatura no se consideraba una profesión, sino una actividad recreativa y desinteresada, propia de ociosos. No faltan, sin embargo, referencias a cuestiones de tipo profesional en las obras de algunos escritores. Cervantes, uno de los más preocupados por estos asuntos, denuncia los fraudes que cometían los editores:

... Los melindres que hacen cuando compran un privilegio de un libro, y la burla que hacen a su autor si acaso lo imprime a su costa, pues en lugar de mil y quinientos, imprimen tres mil libros, y cuando el autor piensa que se venden los suyos, se despachan los ajenos[13].

Surgieron también algunas voces aisladas que se atrevieron a criticar el trato servil que los nobles con pretensiones de mecenas daban a los escritores. Una de las más agrias es la de Suárez de Figueroa:

Estos por la mayor parte son lo peores del mundo, por ser los más ricos dél, los más ignorantes de todas ciencias. (...) Nace de ahí la poca estimación que hacen de lo que se les dirige, supuesto que no tiene lugar la virtud donde reina el vicio. Lo más ridículo viene a ser que en vez de patrocinio se adquiere con ellos descrédito y menoscabo, por ser los primeros en ostentar con desprecios y censuras, acompañadas de gestos de boca, de hablas afectadas y brutales acciones. Si el libro contiene versos, llaman al autor coplero y trovas a las poesías, sin saber distinguir el soneto del romance, y así de otras composiciones. Cuanto al premio, es cosa vergonzosa ver su escaseza, porque si dan, es poco; y por eso con molestas dilaciones y en libranzas casi inciertas[14].

Más comunmente, sin embargo, las críticas al mecenazgo cicatero y humillante adoptaban una forma más sutil. Se recurría a la idealización del mecenazgo generoso de la Antigüedad, simbolizado en Mecenas, contraponiéndolo a la mezquindad de la aristocracia contemporánea. Uno de los primeros en poner en circulación este tema fue Pedro Mexía:

No nos podemos quejar de nuestros tiempos que no ha habido en ellos muy altos y muy excelentes ingenios en todo género de ciencias y artes; pero veo comúnmente quejarse los varones doctos y letrados que no son tan honrados y estimados ni tan remunerados de los príncipes y reyes de ahora como lo fueron los sabios antiguos[15].

[10] La lira de Clío, *soneto XXIII, en* Obras métricas, *Lyon, 1665.*

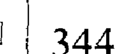
[11] Los sueños, *ed. H. Ettinghausen, Barcelona, 1984, p. 76.*

[12] El buscón, *ed. C. Vaíllo, Barcelona, 1980, p. 81.*

[13] El licenciado Vidriera, *ant. cit., p. 24.*

[14] Plaza universal de todas ciencias y artes, *Madrid, 1615, f. 128.*

[15] Silva de varia lección, *Sevilla, 1570, f. 109.*

También Suárez de Figueroa recurre a esta contraposición, exponiendo al mismo tiempo con toda claridad la naturaleza del intercambio que se establecía en el mecenazgo: el poderoso otorgaba recompensas materiales u otro tipo de favores a cambio de ver su nombre elogiado en una obra intencionalmente destinada a ser inmortal. Para Suárez de Figueroa, en esta transacción el escritor daba más de lo que recibía:

> El antiguo Mecenas, de cuya liberalidad y virtud tomaron apellido los venideros, no sólo alimentaba generosamente con su hacienda los sujetos ingeniosos, sino que también socorría con su favor sus pretensiones, representando a César, de quien era valido, su talento y partes, con que los beneméritos conseguían premios debidos. Ahora juzga el más dadivoso cumple y satisface con cualquier corta miseria, y ésa, dada por una vez, al que con su capacidad deja por muchos siglos dilatada su memoria, comunicando al nombre (parte mortal, que tan presto fenece y se olvida) el glorioso título de inmortalidad[16].

Que el mecenazgo de los nobles no tenía nada de generoso era una opinión ampliamente reconocida, aceptada incluso por los que criticaban las quejas de los escritores. Así, Francisco Manuel de Melo, en un curioso discurso académico titulado «Acúsase y se juzga el descontento de algunos autores quejosos de los príncipes por falta de premio», nos presenta una especie de debate presidido por la Razón en el que Mecenas y Aretino exponen sus tesis contrapuestas. Al final, la Razón sentencia que los escritores deben escribir sin esperar más recompensa que el aplauso, si lo merecen. Y se justifica así la parquedad de las recompensas:

> La cortedad entonces de los reyes llamaré prudencia, pues es cierto que aquel no les sirve, antes les ofende, que procura introducir un torpe ocio a su precioso descanso, consagrado a los afanes de la república, porque *pro vitando otio, otia sectari ridiculum est.*[17]

Esta cita nos introduce en otro tema íntimamente relacionado con el de la situación social de los escritores: el del *status* de la literatura dentro del conjunto de los saberes y dentro de las destrezas que debía poseer la clase dirigente. En los momentos de auge del humanismo las letras fueron un componente fundamental de la formación del caballero, convirtiéndose en expresión de la más alta y refinada sociabilidad. Castiglione, en su conocida obra, proclama:

> Pero además de la bondad, el substancial y principal aderezo del alma pienso yo que sean las letras, no embargante que los franceses tengan solamente las armas en mucho, de tal manera que no sólo no estiman la doctrina, más aún se aborrecen con ella y desprecian a los hombres letrados como a gente baja.[18]

Encontramos aquí ecos del tópico debate entre las armas y las letras, que, según ha puesto de relieve José Antonio Maravall[19], escondía el enfrentamiento entre la aristocracia de sangre y la burocracia estatal que se nutría de miembros de las clases medias.

Poco a poco, el ideal renacentista de integración de las armas y las letras —que en España se encarnaría en Garcilaso— fue dejando paso a la tendencia a separar, como durante la Edad Media, ambas actividades: la clase dirigente debía ocuparse de las tareas de gobierno, relegando las actividades artísticas y literarias a mera afición privada. El *otium* se contrapone al *nec-otium*. Dice Saavedra Fajardo al respecto:

[16] El pasajero, *ed. J. García Morales, Madrid, 1945, p. 157.*

[17] La fístula de Urania, *en* Obras métricas, *ont. cit., p. 175.*

[18] El cortesano, *ed. T. Suero, Barcelona, 1972, p. 132.*

[19] Poder, honor y élites en el siglo XVII, *Madrid, 1979, p. 285.*



No parece que (la poesía) conviene al príncipe, porque su dulzura suspende mucho las acciones del ánimo, y enamorado de sus conceptos el entendimiento, como de su canto el ruiseñor, no sabe dejar de pensar en ellos, y se afila tanto con la sutileza de la poesía, que después se embota y tuerce en lo duro y áspero del gobierno.[20]

Es posible que en estas palabras se esconda una velada crítica a Felipe IV, cuyas aficiones literarias se compaginaban con su manifiesto desinterés por las cuestiones de gobierno.

López Pinciano también considera que los nobles sólo deben relacionarse con la literatura como simples aficionados:

Justo es que un gentilhombre... entienda a la poética y música, pero que no las ejercite más que en la lección y oído, pues por tan viles son tenidas en común opinión por los hombres.[21]

Como vemos, esta separación de funciones fue aceptada y defendida por los escritores, quizá para acentuar ante la sociedad la importancia de su oficio y la necesidad de especializarse y profesionalizarse. Fernando de Herrera ejemplifica esta tendencia a profesionalizar la dedicación a la literatura. Melo plantea así la exclusividad de esa dedicación:

Não pode ela (la poesía) nunca campear nos escritos casuais com igual galhardia à que seu culto requer, que só se acha, quando se acha, em os famosos espíriticos, que, abstraídos de outra ocupação, de todo se entregam á doce prática das Musas.[22]

Además de defender la necesidad de la especialización, los escritores buscaron otros medios de ennoblecer su labor. Si en la Antigüedad habían recurrido a las teorías sobre el origen divino de la inspiración poética, ahora, apoyándose en el creciente prestigio de las ciencias, trataron de convertir la literatura en un saber científico, o mejor, en una ciencia superior a las demás, puesto que se consideraba que las sintetizaba y resumía todas. El origen de esta nueva concepción de la literatura está en los preceptistas italianos del Renacimiento. Ya en el siglo XV León Bautista Alberti había definido al artista como un *alter Deus,* por su capacidad para crear objetos bellos. Más adelante, Julio César Scalígero aplicará esta concepción al poeta en su conocida *Poética* (1561), en la que la literatura adquiere un papel privilegiado dentro de los saberes, puesto que no se limita a reproducir la realidad, sino que la recrea, con lo que el poeta se convierte en una especie de demiurgo:

Sola poesis haec omnia complexa est, tanto quam artes illas excellentius, quod caeterae... res ipsas, uti sunt, repraesentant, veluti aurim pictura quandam, at poeta et naturam alteram et fortunas plures etiam ac demum sese isthoc ipso perinde ad Deum alterum efficit. Man quae omnium opifex condidit, eorum reliquae scientias tanquam actores sunt.[23]

En España, el Pinciano expresa así el carácter superior de la literatura como saber omniabarcador:

La poesía comprehende y trata de toda cosa que cabe debajo de imitación, y, por el consiguiente, todas las sciencias especulativas, prácticas, activas y afectivas.[24]

En parecidos términos se manifiesta Cervantes: «... admiraba y reverenciaba la ciencia

[20] Empresas políticas, *ed. Q. Aldea, Madrid, 1976, p. 156.*

[21] Philosophia antigua poética, *ed. A. Carballo, Madrid, 1953, p. 156.*

[22] *«Hospital das letras», en* Apólogos dialogais, II, *ed. J. Pereira Tavares, Lisboa, 1959, p. 93.*

[23] Poetices libri septem, *In Bibliopolio Commeliano, 1617, p. 6.*

[24] Ob. cit., *p. 216.*

de la poesía porque encerraba en sí todas las demás ciencias».[25] Señalamos que el autor del *Quijote* introduce esta definición en un pasaje en el que habla del generoso mecenazgo de la Antigüedad, la pobreza de los poetas, etc. La definición del *status* de la poesía no era, pues, una cuestión puramente teórica, sino expresaba, de manera sublimada, la búsqueda de una mejor consideración social para el escritor. Si la poesía lograba acreditarse como el saber de los saberes, es indudable que los que se dedicaban a ella adquirirían una aureola de prestigio social que redundaría en una mejora de su *status* socioprofesional. Pronto esta concepción del poeta como «océano de saberes» o «sabio universal»[26] fue asumida y defendida por Herrera, Carrillo y Sotomayor y otros preceptistas, llegando a ser patrimonio común de las distintas tendencias literarias del Seiscientos, en especial del culteranismo, que lleva a sus límites la tendencia a la profesionalización de la creación literaria, segregándola de la literatura popular. Sirva de ejemplo la caracterización de Juan de Jáuregui, quien en su *Discurso poético* (1624), aparentemente opuesto al culteranismo, considera que la creación poética es «tan difícil que pide gran fuerza de ingenio, estudios copiosos, artificio y prudencia admirable»[27]. En este planteamiento podemos vislumbrar, en forma todavía muy embrionaria, el discurso que mucho más adelante, bajo el lema de *l'art pour l'art*, expresará el desarraigo del escritor y sus intentos de independizarse de las clases dirigentes, sustrayendo el arte y la literatura del estrecho marco de los gustos de dicha clase.

Pero, a diferencia de los modernistas, los escritores del Seiscientos carecieron de un soporte ideológico que les permitiere ir más allá de sus quejas provocadas por el *status* subalterno que les otorgaba la sociedad y, más concretamente, las clases dirigentes. La exaltación del mecenas, la definición de la literatura como saber de saberes, la defensa de la profesionalización de la creación literaria, etcétera, fueron argumentos defensivos y hasta cierto punto corporativistas, y no manifestaciones de un inconformismo político-

[25] El licenciado Vidriera, *ant. cit., p. 22.*

[26] *A. García Berrio,* Formación de la teoría literaria moderna, *Madrid, 1977, p. 301.*

[27] Discurso poético, *ed. M. Romanos, Madrid, 1978, p. 68.*

Con María Rosales y Dionisio Ridruejo



ideológico. Por el contrario, la literatura española del siglo XVII se caracteriza por su gran homogeneidad ideológica. La práctica totalidad de los escritores aceptaron y difundieron los componentes básicos de la ideología y la mentalidad de la aristocracia: el honor, la limpieza de sangre, la religiosidad contrarreformista, la adhesión a la Corona...

En buena parte, esto puede explicarse teniendo en cuenta que la mayoría de los escritores procedían, como hemos comprobado, de la baja nobleza, y que su propio *status* se acercaba mucho al de los hidalgos, estamento que, a pesar de su difícil situación económica, asumía sin fisuras el sistema de valores de la alta nobleza: «El hidalgo pertenecía a un estamento superior de la sociedad y todo lo aceptaba con tal de que no afectara su rango»[28]. De ahí que los escritores, en tanto que hidalgos, se consideraran miembros del estamento noble, aunque fuera en su escalón más bajo. Y ello a pesar del trato humillante que recibían de los poderosos, con quienes se identificaban. Se trataba de un mecanismo ideológico que les permitía diferenciarse de las clases trabajadoras, de los pecheros, aunque a menudo su nivel de vida no se diferenciara mucho.

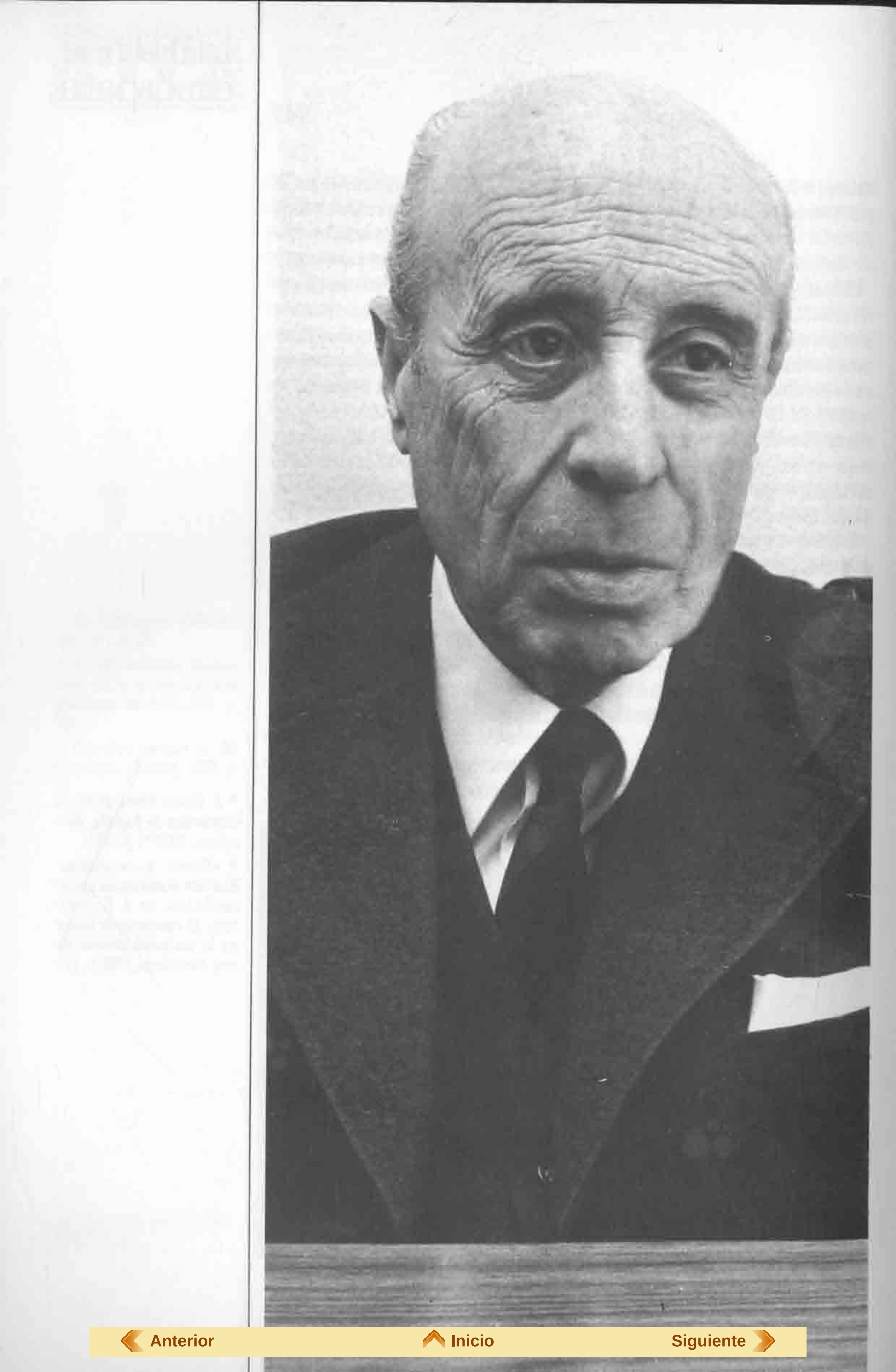
Si acudimos a las obras, veremos que el escritor del XVII elige sus temas en el acervo de la ideología aristocrática, haciendo del honor el *leitmotiv* de un considerable número de producciones teatrales. Aunque las clases populares tienen un cierto protagonismo en la novela picaresca y, en menor medida, en el teatro, la literatura española del Seiscientos en su mayor parte está ambientada en espacios físicos y sicológicos nobiliarios. La burguesía, portadora de otro tipo de valores, está casi por completo ausente, y no sólo por su escasa implantación en la sociedad, sino también porque la mirada de los escritores no se dirigía hacia ella como posible materia literaria, tal como ha señalado Julio Caro Baroja[29].

Para concluir, podemos decir que la información procedente de los datos estadísticos y la obtenida a través del análisis de las obras se complementan y se enriquecen mutuamente. El método sociológico empírico ha resultado ser un instrumento —que no tiene por qué ser el único ni el principal— válido para, desde fuera, desde los aspectos más cuantitativos, ayudarnos a profundizar en los multiformes e inagotables aspectos cualitativos de las obras.

Joan Estruch Tobella

[28] *J. Vicens Vives,* Historia económica de España, *Barcelona, 1972* [9ª], *p. 381.*

[29] *«Honor y vergüenza. Examen histórico de varios conflictos», en J. E. Peristany,* El concepto de honor en la sociedad mediterránea, *Barcelona, 1968, p. 115.*





José Antonio Maravall y el siglo XVIII español *

La aportación de José Antonio Maravall a la historia de España en el siglo XVIII es, como en todo el resto de su obra, profunda y decisiva. Como ocurre con los otros períodos históricos estudiados e investigados por él —la Edad Media, el Renacimiento o el Barroco— tal aportación se extiende a lo largo de toda su vida, pues, de acuerdo con su método de trabajo y de investigación, va acotando temas concretos relacionados con la Ilustración española desde muy tempranamente, ordenándolos en fichas y carpetas mientras va madurando su pensamiento alrededor de ellos, esperando el momento adecuado para su publicación.

En efecto, del conjunto de treinta trabajos relacionados con el XVIII español que Maravall dejó publicados o en trance de publicación, el primero —una reseña del libro de Sarrailh, recién publicado entonces— data de 1955 y sólo once años después, en 1966, saca a la luz su primer gran trabajo «De la Ilustración al Romanticismo: el pensamiento político de Cadalso», precisamente en *Mélanges à la mémoire de Jean Sarrailh.* Entretanto, sólo otras dos reseñas —una sobre el libro de Marcelin Defourneaux sobre la Inquisición y la otra de un libro de Ardao sobre Feijoo— han sido publicadas por él [1]. Sin embargo, a partir de este momento, se sucederán los estudios monográficos sobre la Ilustración y distintos aspectos del siglo XVIII español sin interrupción. Publicaciones potentes desde finales de los sesenta, muy especialmente una serie de ellas a finales de los setenta y un buen número de alta calidad y originalidad en los ochenta hasta su desaparición. En 1986, cuando el gran historiador que fue Maravall fallece repentinamente, ha dejado entregados tres densos trabajos que se publicarán en los dos años siguientes, además de al menos otros dos que deja «en el telar» [2]. En unos veinte años, entre 1966 y 1986, la treintena de monografías escritas dan testimonio de su incansable labor, sobre todo teniendo en cuenta que, simultáneamente, en estos años prosigue sus investigaciones sobre los siglos XVI y XVII y publica varias de sus obras más importantes: *Antiguos y modernos* (1966), *Estado moderno y mentalidad social* (1972), *La cultura del Barroco* (1975), *La literatura picaresca desde la historia social* (1986), además de sus otros libros sobre el teatro barroco, la utopía, etcétera, y aproximadamente un centenar de artículos

* *La base del presente artículo, con ligeras variantes, constituye el núcleo de la introducción que la autora ha preparado para la edición de un libro con las monografías y artículos del profesor Maravall sobre el siglo XVIII, que editará próximamente en España la editorial Mondadori.*

[1] *Estas primeras reseñas son las siguientes: «La Ilustración en España». Libro de Jean Sarrailh,* L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIII siècle. *(Paris, Imprimerie Nationale, 1954). Revista* Arbor, *nº. 114, 1955, pp. 345-349.—Libro de Marcelin Defourneaux,* L'Inquisition espagnole et les livres français au XVIII siècle. *(París, P.U.F., 1963).* Revista de Occidente, *nº. 20 (2ª. época), noviembre 1964, pp. 255-262.—«Feijoo, el europeo, desde América». Libro de Arturo Ardao,* La filosofía polémica de Feijoo. *(Losada, Buenos Aires, 1962).* Revista de Occidente, *nº. 21 (2ª. época), diciembre 1964, pp. 349-354.*

[2] *Los publicados son: «El principio de la utilidad co-*

y monografías sobre otros aspectos y épocas —aparte del XVIII— de la historia de España. En otro lugar escribí que uno de los aspectos más asombrosos e impresionantes de la obra de Maravall es ver que, partiendo desde el principio de una muy alta calidad, va sin embargo creciendo sobre sí misma en calidad y cantidad a medida que transcurren los años. Una vez acabado su libro sobre la picaresca, antes citado, de los varios proyectos que tenía en elaboración para los años siguientes (un libro sobre los escritores del 98, la revisión y prácticamente nueva reelaboración del teatro barroco, otro trabajo sobre el romanticismo español, todos ellos en fase avanzada de maduración, en multitud de fichas organizadas en sus respectivos esquemas, o incluso, como era el caso del trabajo sobre el 98, con amplios capítulos y partes sustanciales ya redactados), el más inmediato, sin embargo, o uno de los más inmediatos, era para él la publicación de un cuarto volumen de sus *Estudios de historia del pensamiento español* dedicado al siglo XVIII. En él pensaba reunir esa larga treintena de trabajos realizados a lo largo de más de veinte años y completarlos con varios otros que tenía también, como él gustaba decir y antes ya mencioné, «en el telar». Para ello, había confeccionado un índice del libro[3], en el que sistemáticamente quedaban recogidos los temas y autores principales que formarían parte de esa historia sobre el siglo ilustrado español. Muchos de ellos habían sido publicados en revistas o congresos especializados, algunos otros habían sido objeto de conferencias y otra parte bullía en las innumerables fichas y notas que esperaban su turno de redacción. Proceso de maduración, por lo demás, también implicado con su propia labor docente, siempre reivindicada por el gran maestro que fue Maravall para generaciones de estudiantes; a través de sus clases y de los programas de cada curso iba plasmando asimismo y elaborando sus preocupaciones y resultados investigadores.

La muerte interrumpió sus proyectos, dejando sobre su mesa, de un día para otro, las páginas manuscritas, la pluma y el bolígrafo con los que escribía, los sobres y carpetas clasificados con sus respectivas fichas. Es imposible reproducir, o intentar siquiera, los textos que hubieran resultado de la paciente y profunda reelaboración que Maravall hacía incluso de sus propios trabajos ya publicados como monografías cuando los organizaba como libro. De todo lo dicho, se deducen en parte su forma y método de trabajar. A lo largo de años iba recopilando datos y acrecentando la investigación sobre un tema desde diversos frentes, dejando que madurasen y se implicasen unos con otros e incluso después de redactados (primero a mano y luego corregidos en su versión mecanografiada hasta dos y tres veces) y hasta publicados, los retocaba una y otra vez, añadiendo nuevos matices, nuevos datos, nuevas perspectivas; es decir, enriqueciendo el texto continuamente. Es obvio por tanto que el libro que ahora se edita con sus monografías sobre el siglo XVIII es forzosamente incompleto y diferente del que el autor hubiera editado. No obstante, hemos considerado que cumplimos en parte su deseo al agrupar unos textos difíciles en muchos casos de encontrar en las revistas especializadas y en las actas de congreso y simposios en donde su publicaron, además de dar a conocer alguno nuevo a punto de publicarse o en trance avanzado de elaboración por parte de Maravall, aun cuando faltasen los encajes finales de las notas a pie de página y última redacción. En este sentido, se ha tenido especial cuidado en reproducir tan sólo —aparte, claro está, de lo publicado por él en vida o de lo que autorizó publicar, aun cuando no lo llegara a ver impreso—

mo límite de la investigación científica en el pensamiento ilustrado». En Historia y Pensamiento. Homenaje a Luis Díez del Corral. *Eudema, Madrid, 1987. (Vol. II, pp. 223-236).—«The idea and function of education in enlightenment thought». En* The institutionalization of literature in Spain, *vol. I, Fall 1987.* Hispanic Issues. *Minneapolis, 1987.—«Política directiva en el teatro ilustrado».* Congreso Internacional sobre el Teatro Español del siglo XVIII. *(Celebrado en Bolonia, octubre de 1985). Bolonia, 1988.—En su mesa quedan: la versión española de la monografía que se publica en inglés sobre la educación y la reelaboración de la conferencia dada en el Museo del Prado sobre «El concepto de naturaleza en el siglo XVIII».*

[3] *Una reproducción fotografiada de este manuscrito se publicará con la edición del volumen antes mencionado, que en realidad constituiría un volumen cuarto de* Estudios de historia del pensamiento español, *preparado por Mª. Carmen Iglesias y editado, como se ha dicho, por Mondadori.*

aquellos trabajos de los que existía una base escrita y, al menos, retocada por él en una primera aproximación[4].

Esa relativa rigidez en nuestra elección, que creemos firmemente responde al rigor con el que Maravall encaraba sus investigaciones —en las que jamás había un rasgo de precipitación, a pesar de la abundancia de sus publicaciones, que eran siempre fruto, como estamos viendo, de una elaboración previa muy extensa en el tiempo—, nos priva de poder publicar resúmenes de alguna conferencia notable como la de «El concepto de sociabilidad en el siglo XVIII»[5], al no contar entre sus papeles con ninguna base escrita, ni manuscrita ni mecanografiada, de un texto que debió presentar públicamente —así como algún otro sobre «Ciencia, economía y virtud»—, sobre la base de sus fichas personales, pero sin reflejo posterior en una redacción sistemática.

En cualquier caso, los treinta trabajos sobre el siglo XVIII español que integran el volumen a punto de publicarse dan ampliamente, a nuestro parecer, la visión de conjunto y los temas pormenorizados que constituían para Maravall los diversos ejes ordenadores del dieciocho español[6]. Aparte de la simple división esquemática de tales trabajos en la triple rúbrica de *artículos* (la casi totalidad de los mismos, hasta un número de 25), *prólogos* (dos), y *reseñas* (tres), parece lo más conveniente una ordenación *cronológica* de los mismos según la fecha de su publicación, siempre que se tenga en cuenta que suele existir un cierto espacio temporal desde que Maravall escribe y entrega su trabajo hasta que éste se publica[7].

Finalmente, en esta breve introducción al aspecto formal de la obra de Maravall sobre el XVIII español, su método de trabajo, y las razones y normas que guían la publicación conjunta de sus trabajos dieciochistas, quisiera reiterar mi agradecimiento a Pedro Álvarez de Miranda, en quien Maravall vio siempre a un investigador de primera línea pese a su juventud, quien generosa y eficazmente ha colaborado en la resolución de dudas y en la tarea de complementar y comprobar buen número de notas a pie de página que el autor había dejado en trance de elaboración en algunos de los trabajos que ven en este

[4] *En la edición del libro, se hace constar específicamente en cada uno de los trabajos que integran el volumen el momento de su publicación o la situación en que el autor los dejó preparados.*

[5] *El prof. Álvarez de Miranda tuvo la amabilidad de facilitar una grabación de la conferencia y un espléndido resumen escrito de su contenido, realizado por él mismo. Sin embargo, estamos de acuerdo en que, a pesar de su gran interés, D. José Antonio Maravall no hubiera consentido la publicación de una disertación oral sin su reelaboración y corrección escrita posterior.*

[6] *A la edición de los trabajos de Maravall sobre el siglo XVIII deberá seguir en el futuro otro volumen que recoja sus numerosos artículos sobre el siglo XIX y XX, asimismo muchos de ellos publicados en revistas especializadas y algunos otros en fase de preparación o casi a punto de darlo a imprenta —como el inédito sobre Altamira que se publica en este número de* Cuadernos Hispanoamericanos—. *En él deberán figurar algunos escritos de Maravall sobre autores españoles que están a caballo entre los siglos XVIII y XIX, pero cuya actividad intelectual y política se desarrolla ya en el contexto histórico del nuevo siglo, como es el caso, por ejemplo, de Martínez Marina.*

[7] *Solamente referidos a algunos ejemplos de los que tenemos constancia escrita, la monografía de Maravall sobre «La palabra* civilización *y su sentido en el siglo XVIII» la escribe en 1974, año en que la presenta en un congreso internacional, pero no se publica hasta 1977; la alusión que hace en 1976 en el artículo sobre Feijoo sobre otra monografía también de Feijoo, y que efectivamente presenta en Oviedo ese año, no se publica hasta 1981; el primer artículo sobre Moratín lo escribe en 1978, pero no se publica hasta 1980. Los ejemplos podrían multiplicarse y pueden observarse en la bibliografía.*

volumen la luz por primera vez en lengua española. María Teresa Herrero de Maravall ha hecho posible, con su entusiasmo y lealtad conmovedora de toda su vida a su marido, que esta edición llegue a buen fin. Para mí ha sido un honor y una alegría llena de responsabilidades el haber sido depositaria de la confianza de José Antonio Maravall en vida para que conociese el estado de la cuestión de sus papeles y trabajos en los últimos tiempos de forma constante, confianza que en su ausencia siempre sentida ha sido generosamente reiterada por Mª. Teresa y sus hijos. Sólo espero que esta primera edición póstuma de una parte de la obra de Maravall facilite a historiadores, investigadores y lectores de la historia en general, el acceso a una comprensión y enriquecimiento de nuestro pasado a través del trabajo paciente, brillante y apasionadamente objetivo del gran historiador que fue el profesor Maravall.

En cuanto a las líneas fundamentales de su investigación sobre el siglo XVIII español, resulta difícil, por su riqueza y complejidad, sintetizar el núcleo o núcleos de su pensamiento siempre en evolución a medida que acrecentaba los datos y el conocimiento de la historia de España. Hay, en efecto, en toda la obra de Maravall —y naturalmente en esta relacionada con el siglo XVIII— una conjunción equilibrada y nada sencilla entre la fidelidad e interés por unos temas o hilos que guían en él la búsqueda y elaboración de los datos históricos y, al tiempo, la flexibilidad y atención con que incorpora nuevos enfoques metodológicos y las aportaciones de otras corrientes historiográficas que le parecen innovadoras, ya provengan de escuelas e historiadores consagrados o de investigadores todavía jóvenes, aunque no principiantes[8]. Nunca existió en su larga elaboración historiográfica ni dogmatismo de método ni de contenido, pero tampoco, dadas su formación y su inteligencia, ninguna trivialización o seguimiento de modas o fórmulas metodológicas. Su defensa, en la propia visión de la historia de España, de la combinación compleja entre tradición e innovación y su polémica no exenta de ironía hacia lo que bautizó como el «banal-marxismo» con que en ocasiones se interpretaban ciertos aspectos del teatro y de la historia del XVIII, por ejemplo[9], testimonian la solidez y flexibilidad con que encaraba su propio trabajo de historiador.

Sobre esta base de fidelidad y flexibilidad, es decir, de transformación continuada y cambio de perspectiva o enriquecimiento de los temas dieciochescos, se puede proponer, como primera aproximación, —y muy consciente de que se trata de una esquematización para dar una idea al lector de la riqueza de su temática— una serie de «bloques» y una lista de problemas que se repiten sistemáticamente desde aquella su primera reseña sobre el libro de Sarrailh en 1955 hasta su última monografía corregida y entregada para su publicación en inglés *Idea y función de la educación en el pensamiento ilustrado* en 1986. Si la citada reseña del 55 —y las dos que la siguen en los diez años siguientes, hasta la publicación, como se dijo, del primer artículo sobre Cadalso en 1966—, son simultáneas en el tiempo a la publicación de sus libros y monografías sobre la Edad Media, el Renacimiento, Carlos V, las comunidades o antiguos y modernos, cuando escribe el último, en el 86, acaba de ver publicado su libro sobre la picaresca, ya mencionado, y en medio ha quedado consagrada definitivamente su obra ingente sobre el Barroco. En todo ese tiempo transcurrido, y en toda esa gran obra realizada, han seguido planeando, sin

[8] Uno de los rasgos de la personalidad humana y científica de Maravall, resaltado en varias ocasiones y desde distintos lugares a su muerte, era su atención y generosa disponibilidad siempre hacia los jóvenes investigadores y estudiosos dedicados a su tarea intelectual, para quienes constantemente mantenía sus puertas abiertas.

[9] Pueden verse al respecto los dos artículos sobre Moratín (escritos respectivamente en 1978 y 1984), todos los que hacen referencia al teatro del XVIII, muy especialmente el de «La función educadora del teatro en el siglo de la Ilustración» (1982), «Notas sobre la libertad de pensamiento en España durante el siglo de la Ilustración» (1984), e indirectamente en todas las referencias a la significación de las ideas y mentalidades, desde «Mentalidad burguesa e idea de Historia» (1972) a «La fórmula política del despotismo ilustrado» (1985).



embargo, y por lo que respecta a la Ilustración española, unas mismas cuestiones, una misma trama a desentrañar.

España y Europa

En primer lugar, el problema de la propia existencia de una Ilustración en España. En contra de interpretaciones un tanto sesgadas o quizás apresuradas sobre el XVIII español, al que se le negaba toda originalidad (negatividad en la que eran curiosamente coincidentes Menéndez Pelayo y Ortega, por citar dos de los nombres más influyentes en la erudición e intelectualidad española de los años de formación de Maravall), nuestro historiador resalta, desde la reseña sobre el libro de Sarrailh, y posteriormente a lo largo de toda su obra, la historicidad y realidad de una Ilustración en España, situada en el mismo fondo común o transfondo mental que la del resto de Europa. Lo cual implica asimismo la afirmación de su especificidad, pero en el mismo sentido en que son también específicos los movimientos ilustrados en Alemania, Italia o cualquier otro país europeo en un espacio histórico y temporal compartido.

Creo que la generación de mis maestros —escribió— [10] sufrió un error de óptica al apreciar el siglo XVIII en España, y aunque algunos no dejaran de estimar algunas de sus aportaciones, se equivocaron en general al medir el espesor de lo que su sedimentación había dejado sobre la sociedad española...

Espesor de una sedimentación que, como ya había escrito en la reseña del libro de Sarrailh «demuestra la plena existencia de una Ilustración española en inmediata relación con la del resto de Europa, pero no por eso menos teñida de un carácter privativo». Contra toda «nostalgia de diferencialismo», Maravall insiste en la línea europea del desarrollo, pese a obstáculos y efectos retardatarios, del XVIII español (como antes había insistido en fenómenos similares en el Renacimiento o el Barroco)[11].

Continuidad del tejido histórico. Supervivencias e innovaciones

En segundo lugar, Maravall insiste una y otra vez, al hilo de lo anterior, en dos aspectos: por un lado, en una cierta relativización de la influencia francesa, que los grandes hispanistas extranjeros, sobre todo, como es lógico, los hispanistas franceses, tienden a resaltar. No sólo los ilustrados españoles están en contacto con los ilustrados franceses y leen sus libros, sino que es evidente —y así lo demuestra la aportación historiográfica, la fuerte influencia inglesa, la alemana y también la italiana, por ejemplo, a través de Muratori[12]. Es decir, que los ilustrados españoles, como el resto de los ilustrados europeos, están en contacto con todas las fuentes y tendencias innovadoras de su época, aun cuando en ciertas ocasiones, o en ciertos autores, predomine más una influencia, o quizás una convergencia, de un signo u otro. Lo que lleva a Maravall, por otro lado, a la nega-

[10] *«Espíritu burgués y principio de interés personal en la Ilustración española».* Hispanic Review, *vol. 47. nº. 3, pp. 291-325.*

[11] *Véanse, además de la reseña del libro de Sarrailh, ya citada, «Notas sobre la libertad de pensamiento en España durante el siglo de la Ilustración».* Nueva Revista de Filología Hispánica, *tomo XXXIII, nº. 1, México, 1984, pp. 34-58; «La fórmula política del despotismo ilustrado». Actas del Congreso* I Borboni di Napoli e I Borboni di Spagna, *Nápoles, 1985. Vol. I, pp. 9-33, y «Los límites estamentales de la educación en el pensamiento ilustrado»,* Revista de História das Ideias, *vol. 8, Coimbra, 1986.*

[12] *Reseña del libro de Sarrailh.— Y en «Novatores y preilustrados: la obra de Gutiérrez de los Ríos, tercer conde de Fernán Núñez (1680)»,* Cuadernos Hispanoamericanos, *nº. 340, Madrid, 1978, pp. 1-16.*




ción del carácter «extrajerizante» que tantas veces en el pasado se atribuyó al siglo XVIII español. Muy al contrario, una de las tesis más defendidas y argumentadas por Maravall a lo largo de sus estudios sobre esta época es la existencia del doble juego de supervivencias e innovaciones que se da en nuestros ilustrados y que permite la reconstrucción de un tejido histórico que intenta armonizar la apertura a Europa con la conservación de la tradición hispana[13].

Este es otro de los puntos claves de toda la investigación de Maravall sobre el XVIII. Lo significativo para la comprensión del movimiento ilustrado español no es, como tantas veces se ha insistido, el enfrentamiento o la batalla de una España tradicional contra una Europa innovadora. Lo significativo es que las clases cultas españolas se hallan inmersas en el enfrentamiento entre dos concepciones igualmente europeas. Tradición y modernidad —dirá Maravall— pueden ser, en efecto, dos frentes que se combaten, pero una y otra vienen de Europa; carece de sentido observarlas tan sólo como una peculiaridad española. Una figura como Feijoo, por ejemplo, es un polemista inserto en la disputa entre la Europa del latín y la Europa del francés[14], que desde luego desarrolla su polémica en unas condiciones «nacionales» peculiares, pero sobre un transfondo común a todos los europeos; con mayores o menores dificultades, pero en un contexto similar y con planteamientos nacidos de unas situaciones históricas comparables y simultáneas. Los obstáculos pueden ser mayores en nuestro país, incluso casi insalvables en ciertos aspectos o cuestiones determinadas, pero no se puede olvidar el carácter minoritario que el movimiento ilustrado tiene en toda Europa[15], con independencia de su mayor o menor influencia en los acontecimientos y en la formación de una nueva imagen mental que será decisiva para configurar el mundo de la modernidad.

Es decir, que en España puede resultar evidente que el proceso general europeo está retardado en relación con Europa, debido «probablemente» a «la mayor capacidad de resistencia de las viejas estructuras sociales», reforzadas por «la potencia de los instrumentos de represión»[16], pero el proceso no es sustancialmente distinto.

Las monografías y estudios concretos sobre Feijoo, Mayáns, Campomanes, Jovellanos, Forner, Capmany, Moratín, Cadalso... descubren que el despertar de las Luces no fue provocado por causas externas y ajenas, sino que corresponde a un movimiento general de una parte minoritaria pero significativa de la propia sociedad española. Desde finales del XVII, coincidiendo por lo demás con una recuperación que los historiadores económicos sitúan muy claramente ya en los últimos años del reinado de Carlos II, hay una importante movilización de las capas más sensibles y cultas intelectual y científicamente. Novatores, eruditos y sabios de la primera mitad del XVIII llevan a cabo una auténtica reconstitución del patrimonio cultural e histórico del país, aunando el respeto a la tradición hispana y hundiendo sus raíces intelectuales en el Siglo de Oro y, al tiempo, abriendo España a la cultura europea, a lo que se denomina «mundo moderno»: racionalismo filosófico, empirismo, orientación analítica, criticismo. Sin todo este largo proceso no podría entenderse el indudable esfuerzo de desarrollo científico y técnico de finales del siglo XVIII, en la medicina, la botánica, la metalurgia, las ciencias físico-matemáticas, la astronomía, la química, las ciencias naturales..., esfuerzo serio para incorporar España a la comunidad científica europea. Es decir, que con los novatores desde finales del XVII, los sabios

[13] *«G. Mayáns y la formación del pensamiento político de la Ilustración». Simposio Internacional en el bicentenario de la muerte de Gregorio Mayáns. Valencia, 1982, pp. 43-80.*

[14] *«Feijoo, el europeo, desde América»*, op. cit., *p. 350.*

[15] *«Notas sobre la libertad de pensamiento...»*, op. cit., *p. 35.—Y «Los límites estamentales de la educación...»*, op. cit., *p. 126.*

[16] *«Espíritu burgués...»*, op. cit.,. *p. 294.*



y eruditos de la primera mitad del XVIII, se está introduciendo en el pensamiento científico y social español lo que se ha llamado alguna vez el «convoy semántico de las luces y la razón»[17].

Convoy semántico que choca en España con importantes elementos retardatarios, que prestan a la Ilustración española su particular moderación, pero que estructura lentamente una nueva mentalidad y tiene también sus raíces intelectuales propias. Nuestros ilustrados, con una conciencia de solidaridad histórica y un sentimiento de comunidad nacional y, al tiempo, con «sentidas e intensas particularidades», bucean en la exploración del país: de su espacio físico por el que viajan incansablemente, de sus recursos económicos que intentan acrecentar, de sus gentes que procuran reformar, de sus mentalidades que pretenden modernizar, de su patrimonio cultural y artístico que reconstruyen. Dirigismo reformador y valor de la autonomía moral; surgimiento de idea de nación y particularidad y diversidad de las distintas regiones de España, configuran en la investigación y reflexión histórica de Maravall sobre el siglo XVIII aspectos sustantivos de la ilustración española, específicos y a la vez «universales» de toda la problemática europea ilustrada.

Esta inserción de España en Europa y esa continuidad primordial del tejido histórico que no separa bruscamente distintas épocas, sino que a modo de superposición de capas geológicas forman un «conglomerado heredero»[18], con filtraciones y supervivencias de larga duración, que se entremezclan con los cambios e innovaciones, forman la base del convencimiento del historiador Maravall de que, para comprender épocas más recientes es necesario referirlas a lo que las ha precedido.

> Y finalmente —escribe en *Espíritu burgués en la Ilustración española—*, me parece indispensable proceder a investigar sistemáticamente los elementos de la mentalidad ilustrada, porque estoy seguro de que nada de lo que en otros planos acontece en la centuria siguiente (los conflictos de clases, las luchas de partidos, el enfrentamiento con el poder eclesiástico, las técnicas de cultivo, el equipamiento industrial, los aspectos de la alimentación humana, etc. etc.), se puede captar en un sentido sin tener en cuenta que en el entramado del proceso histórico que se contempla, figura, como un factor real más —o para ser más exactos, como un factor más, incorporado a la realidad— la herencia ideológica de la Ilustración»[19].

Esto es lo que hace Maravall a lo largo de toda su obra. Esos largos periodos de tiempo entre los primeros atisbos de estar recopilando material sobre un problema específico de una época y sin embargo no verlo publicado hasta muchos años después, se explican en función de ese entramado histórico que para él es indispensable conocer y relacionar. Alguna vez manifestó explícitamente cómo su primer libro sobre el siglo XVII, que pese a su buena acogida en la comunidad científica no volvió a reeditar (en realidad, lo reescribió una y otra vez hasta resultar *La cultura del Barroco)*, le llevó hacia atrás, hacia la investigación de nuestro Renacimiento (cuya visión, como señalara el Padre Batllori[20]—, contribuyó a transformar decisivamente) y, al sumergirse en los siglos XV y XVI, se sintió obligado a bucear en aspectos de la Edad Media hispana. Así, toda su obra, su treintena de libros y sus casi doscientas monografías, se nos aparece como infinitas piezas de un vasto tejido en el que, con paciencia de entomólogo, va descifrando caracteres,

[17] *«Novatores y pre-ilustrados...»,* op. cit., *«G. Mayáns y la formación del pensamiento político...»,* op. cit., .—*La descripción «convoy semántico» en François López, «La historia de las ideas en el siglo XVIII: ¿Concepciones antiguas y revisiones necesarias».* Boletín del Centro de Estudios del siglo XVIII, *n°. 3, Oviedo, 1975, pp. 3-18.*

[18] *M. C. Iglesias. «Los hombres detrás de las ideas». En* Historia y Pensamiento. *Homenaje a Luis Díez del Corral. Eudema. Madrid, 1987, vol. II, pp. 83-108.*

[19] *«Espíritu burgués...», p. 292.—Véanse también: «Novatores y pre-ilustrados...»,* op. cit., *y «G. Mayáns y la formación del pensamiento político...»,* op. cit., *pp. 49 y 63.*

[20] *«José Antonio Maravall».* Boletín de la Real Academia de la Historia, *tomo CLXXXIV, cuaderno I, pp. 1-13, Madrid, 1987.*

entreverando ciertos cruces de relaciones, pero dejando reposar todo ello para ir paso a paso, pero sin parar un instante, en una continua retroalimentación, que ilumina sectores y facetas de una serie de problemas que obligan a replantear los tópicos sobre una interpretación histórica establecida[21].

Sustantividad de los elementos mentales

En ese entramado histórico, Maravall insiste una y otra vez en la sustantividad de los factores ideológicos o elementos mentales que configuran la concepción y significación de la realidad para los hombres. Contra todo reduccionismo y contra cierto exceso de una visión economicista de la historia, Maravall señala la importancia de los elementos ideacionales o mentales, no como simples epifenómenos de una previa «infraestructura», sino como auténticos factores estructurales «que pertenecen al mundo de lo real con la misma condición que los que se llaman factores materiales»[22]. Cuando, a lo largo de su obra sobre el XVIII español, argumenta la continuidad —que no excluye el cambio y la transformación, como se vio— entre el siglo ilustrado y nuestro siglo XIX, se basa en esa necesidad de transformación mental, sin la cual es imposible cualquier otra.

> Para llegar a un planteamiento de cambios —escribe en 1985—, dado que es necesario suponer que estos cambios son posibles, hay que pasar por una polémica ideológica, en la que los partidarios de la novedad partan de que una sociedad puede ser reformada, remodelada, barriendo de ella las sombras del pasado y alumbrándola con luz de la razón (...) Se necesita que se desenvuelva en las consciencias una mentalidad según la cual una operación de intervención programada en el mundo social es accesible, difundiéndose en un amplio sector una ideología que contenga las nociones que definirían el modelo de sociedad a establecer (...) hoy estamos muy lejos de pensar que una ideología se una especie de espuma despectivamente calificable de superestructural. Una ideología es un eficaz factor de acción real que incide y puede cambiar la estructura de la sociedad»[23].

El dilema de «la conciencia y la existencia» está para Maravall fuera de lugar. Pues, en efecto, sin un sistema de representaciones mentales, nada del llamado mundo real puede ser percibido; éste no se nos presenta en sí, sino que «es para nosotros lo que se manifiesta a través de los conceptos con los cuales pensamos acerca de él»[24]. Por tanto, los conceptos, las categorías, el lenguaje, forman parte de nuestra propia aprehensión del mundo; dicho de otra manera, el cambio de las palabras penetraría así en la misma estructura de nuestra experiencia de la realidad.

Cambios léxicos y desplazamientos semánticos

Este punto de partida, el convencimiento de estas premisas, explica otros dos puntos importantes del pensamiento de Maravall y de su aportación historiográfica al siglo XVIII español, al que ahora nos estamos refiriendo. Por un lado, la importancia que da a los cambios léxicos y semánticos, como indicadores básicos de transformaciones sociales y de nueva ubicación de ciertas relaciones y visión del mundo circundante. Ya desde esa

[21] *No es, pues, casualidad que el proyecto del libro del siglo XVIII (un cuarto tomo de* Estudios de Historia del Pensamiento Español, *como antes se dijo), sobre la base de la treintena de monografías escritas, más otros trabajos previstos —sobre Jovellanos muy especialmente; sobre el tema de «Ciencia, economía y virtud» y algunos otros que pueden observarse en el índice que dejó elaborado—, se sitúe, por lo que respecta a su publicación y no a su elaboración, en los últimos años de su vida. Igual ocurre con sus investigaciones sobre los escritores del 98 y la posibilidad de un V volumen de* Estudios de Historia del Pensamiento *que recogiera los muchos trabajos publicados a lo largo de años sobre autores y temas de los siglos XIX y XX. Su método de trabajo y rigurosa selección dejó inacabados tales proyectos, que sólo muy imperfectamente podemos completar al ir publicando sistemáticamente lo que dejara ya escrito.*

[22] *«Espíritu burgués y principio de interés personal...»,* op. cit., *p. 291.*

[23] *«La fórmula política del despotismo ilustrado»,* op. cit., *p. 19.*

[24] *Winch, P.* The idea of a social science and its relation to philosophy, *Londres, Routledge and Kegan Paul, 1967.*



primera reseña de Sarrailh señalaba la importancia que tendría hacer un «tratamiento sistemático de categorías con las que construir la interpretación histórica de la Ilustración». En esa línea desarrolla una serie de monografías donde sistemáticamente investiga el desplazamiento semántico de conceptos y categorías claves. Comenzando por los de *nación, patriota,* o lo que se entiende por *Historia,* ya desde los primeros artículos sobre Cadalso, Forner, Cabarrús, o el expresivo *Mentalidad burguesa e idea de la Historia en el siglo XVIII,* de 1972, continúa esta línea de investigación con dos términos de la vida económica: la evolución de los vocablos *industria* y *fábrica,* de 1973, y la serie de monografías donde las categorías de *civilización* («La palabra *civilización* y su sentido en el siglo XVIII», escrita en 1974), *felicidad* («La idea de felicidad en el programa de la Ilustración», de 1975), *crítica* y *sistema* (en los artículos sobre Feijoo de 1976), *sensibilidad* (1979), *déspota* y *despotismo ilustrado* (1978), *interés personal* (1979), *naturaleza* (1980), son exploradas sistemáticamente en su evolución histórica. Todos los escritos de los años ochenta estarían, en mayor o menor medida, atravesados igualmente por el estudio de los desplazamientos semánticos de categorías como *sociabilidad, educación, utilidad.* En conjunto, toda una red categorial ha quedado analizada a lo largo de veinte años, proponiendo una serie de nuevos caminos por donde investigadores de muy distintos campos historiográficos pueden encontrar nuevas perspectivas.

Espíritu burgués y burguesía

Pero hay otro aspecto también importante, como se decía anteriormente, que se deriva de la metodología y premisas de las que parte Maravall al considerar los elementos ideacionales o mentales como parte sustantiva (ni superior ni inferior; simplemente pertenecientes a la realidad) de todo el entramado histórico. Supone éste la puesta en cuestión de uno de los dogmas, explicativos pero simplificadores, más extendidos acríticamente en los años en que Maravall comienza a publicar (que no a elaborar, como hemos visto) sus trabajos sobre el dieciocho español: el problema de la existencia de una burguesía que en Europa impulsaría la Ilustración y que en España apenas existiría, explicando ello la debilidad de las reformas ilustradas.

> No hay, sin duda —conviene nuestro historiador— en nuestra estructura social un compacto grupo de burguesía en la Península. Quizá —puntualiza— no se pueda hablar de ella en parte alguna, si pretendemos encontrarnos con un grupo solidario que avanza conscientemente hacia el poder, en una marcha ascendente[25].

En la misma línea de algunos investigadores dieciochistas extranjeros, como Barber o Stone o Norman Hampson, entre otros, y de la vanguardia de historiadores españoles (Domínguez Ortiz, Anes, Herr, Artola), Maravall orienta su investigación hacia este problema de la existencia de tal burguesía y de su alcance y actitud, para llegar a la conclusión de la necesidad de separar lo que se pueda entender por «clase burguesa» o «burguesía» de una mentalidad que pudo presentar unos rasgos calificadores burgueses sin pertenecer socialmente a una determinada clase. Recogiendo desde su reseña del libro de

[25] *«Espíritu burgués y principio de interés personal...»,* op. cit., *p. 294.*



Sarrailh su elaboración sobre la relación entre minoría y masa —«problema que encubre un punto neurálgico de nuestra Historia», dirá Maravall—, afirmará la diferencia entre «burguesía» y «espíritu burgués», y como éste puede desarrollarse con bastante autonomía respecto a aquélla. Muy especialmente, cuando «burguesía» hay que utilizarla más en un sentido socio-histórico: como «grupo de burgueses», que económico: «como capitalista inversor, según unos índices dados»[26]. En este sentido, en casi ningún lugar de Europa existió burguesía antes del siglo XIX, pero sí un «espíritu burgués» o una mentalidad «burguesa» entendiendo ésta como un pensamiento y una actitud orientada hacia una cierta racionalidad y utilidad (posteriormente analizará el alcance, los límites de ambas y su coexistencia y no enfrentamiento, según algún tópico ha hecho creer, respecto a la sensibilidad)[27]. Y de nuevo, de forma similar a lo que ocurre en Europa, se encuentran en España unas condiciones análogas, aun con sus peculiaridades retardatarias específicas. Por ejemplo, al referirse a las sociedades económicas de Amigos del País, de las que niega siempre el juicio fácil y simple que las ha tachado a veces de inútiles (muy al contrario, las considera, en la misma línea de Ramón Carande, Anes y otros historiadores, altamente fecundas y positivas)[28], Maravall señala que «estas sociedades, tan claro exponenete de la Ilustración española, como sus similares lo fueran en Francia, en Italia, en Irlanda, etcétera, se revelan inspiradas, jamás por una conciencia de clase burguesa, pero sí por un espíritu burgués...[29].

El saber de la Ilustración y los textos en que se expresa —escribe en otro lugar[30]— no son productos de burgueses del comercio, de la industria, ni siquiera de una agricultura altamente comercializada. No hay ni un solo hombre de negocios, fabricante, gran propietario, de formación empresarial entre ellos; son individuos del clero secular o regular, militares, médicos, pequeños propietarios, burócratas, etc., constituidos en el nuevo tipo del «hombre de letras» que Feijoo conoce y al que hace referencia, que Voltaire define en su *Diccionario,* diferenciándolo del *bel esprit* de una época anterior.

Y no queda duda de que esto ocurre así en España y en Europa: «Pierre Vilar —escribe en un significativo paréntesis en *La fórmula política del despotismo ilustrado*[31]—, ha insistido sobre las razones para que las estructuras sociales no cambiaran en España, a lo que hay que añadir que, antes del episodio imprevisto, aunque no imprevisible, de la Revolución de 1789, en todas partes el cambio fue mínimo y que éste no se produce a fondo hasta después de 1830».

De la misma manera que Daniel Roche y otros investigadores han demostrado la composición heterogénea y nada «burguesa» de los miembros de las academias provinciales francesas en el siglo XVIII, que tan importante papel desempeñaron en la difusión de una nueva mentalidad, Maravall lo señala igualmente en España. Los ilustrados españoles, los miembros de las sociedades económicas de Amigos del País, «no son hombres de negocios, empresarios de fábricas, inversores con espíritu capitalista... (...) Son, en cambio, magistrados, funcionarios civiles o militares, educadores, individuos de profesiones liberales. Seguramente, clases medias o «medianas» —según la terminología de la época—, que no es calificación equivalente a la de burguesía». Sin embargo, «en lo que respecta a la significación social de su mentalidad» —prosigue Maravall—

[26] Ibídem, *p. 296.*

[27] *«Si, como es tan conocido, Pascal había buscado las razones del corazón, estos ilustrados..., los "hombres reflexivos", "los filósofos", de la Ilustración, buscaron el sentir de la razón...». En «La estimación de la sensibilidad en la cultura de la Ilustración», Instituto de España. Madrid, 1979. pp. 17-47.*

[28] *«Notas sobre la libertad de pensamiento...»,* op. cit., *p. 55.—Y «La fórmula del despotismo ilustrado»,* op. cit., .

[29] *«La estimación de la sensibilidad...»,* op. cit., *p. 45.*

[30] *«El espíritu de crítica y el pensamiento social de Feijoo».* Cuadernos Hispanoamericanos, *nº. 318. Madrid, 1976, pp. 1-30.*

[31] Op. cit., *p. 19.*



sí son «individuos de inspiración burguesa»; «individuos de diferente posición social (incluso religiosos de órdenes o jesuitas, había ya señalado antes nuestro autor), en la medida en que coinciden en un cierto nivel cultural y participan de los contenidos de esa cultura, tal como se da en el XVIII (todo ello —continúa Maravall— hay que admitirlo como un factor de determinación burguesa, sobre bases económicas que pueden ser diferentes). Esos grupos, en España, si no pretenden tanto como dominar la sociedad —como tampoco en Inglaterra o en Francia, grupos similares o más poderosos—, aspiran a tener su papel en la dirección y gobierno de la misma, entre otras razones, para cambiar su orientación» [32]

Esta nueva mentalidad o espíritu burgués, muy diferente de una supuesta conciencia de clase enraizada en determinismos económicos y sociales, («no veamos en la novedad de una conciencia de clase lo que ese grupo trae consigo —salvo en algunos puntos de evolución más temprana, Inglaterra, y desde 1760, buena parte de Francia—; más sí de una mentalidad») [33], altera «no tan sólo las pautas de comportamiento o conducta, sino... los modelos socio-culturales que integran valores, creencias, aspiraciones, sentimientos, etcétera». Pues si bien, señala nuestro autor, «los factores mentales poseen un ritmo de cambio lento», es decir, pertenecen a los ciclos de larga duración histórica, se da la paradoja de que también registran primero las novedades «cuando un cambio social no repetitivo o recurrente, sino innovador, abre el proceso de transformación de una sociedad (bajo una constelación de factores económicos, técnicos, biológicos, religiosos, políticos, culturales)» [34]. Esos cambios de mentalidad, pues, que suponen un cambio social o, lo que es lo mismo, un cambio histórico, «tienen, por consiguiente, un doble ritmo: los más largos y los rápidos». De ahí se deduce esa combinación compleja, referida anteriormente, entre supervivencia e innovación, tradición y modernidad, y la necesidad de situarla en un contexto historificado para intentar comprenderla sin sesgarla.

Conservadurismo y liberalismo ilustrado

Maravall aplica esta complejidad y análisis detallado desde sus primeros escritos sobre Cadalso, Forner o Cabarrús, a los más tardíos sobre Moratín, Feijoo o Mayans, y de ello resulta esa visión enriquecedora de varias de las principales figuras señeras de nuestra Ilustración. Por ello, reivindiará, por ejemplo, el carácter ilustrado de un pensador conservador como Forner —muy separado de posiciones reaccionarias y tradicionalistas o casticistas, como a veces se le ha catalogado— [35]. Algo similar ocurre con don Leandro Fernández de Moratín. Las dos espléndidas monografías que Maravall le dedicó expresamente, más todas las referencias en sus otros trabajos sobre el teatro del siglo XVIII y la educación, nos descubren un Moratín no sólo situado en la Ilustración, sino más allá: «entreabriendo la etapa subsiguiente de la Historia». Frente a versiones simplificadoras que tachan a Moratín de apoliticismo y reaccionarismo, Maravall matiza con finura su pertenencia a ese conservadurismo liberal que hace surgir en las sociedades europeas un tipo de individuo que huye de los extremos y que defiende celosamente una libertad personal, íntima «más bien que interna (que es otra cosa y de diferente trascendencia social»)[36]. Pero no sólo se trata de la defensa de esa libertad íntima en abstracto, pues su

[32] *«Mentalidad burguesa e idea de Historia...»* op. cit., *pp. 255-256.*

[33] *«Espíritu burgués...»,* op. cit., *p. 299.*

[34] Ibídem, *p. 300.*

[35] *«El sentimiento de nación en el siglo XVIII: la obra de Forner». Revista La Torre, XV. Universidad de Puerto Rico, 1967.*

[36] *«Del despotismo ilustrado a una ideología de clases medias: significación de Moratín». Actas del Coloquio Internacional sobre Leandro Fernández de Moratín. Piovan editore. Bolonia, 1980. pp. 163-192.*

preservación está unida a una necesaria libertad política. La afirmación liberal y tolerante que Moratín desarrolla en su obra y hace explícita en *La derrota de los pedantes*

...a beneficio de la general libertad, hay que tolerar los extravíos de mucha gente,

distingue tajantemente para Maravall a un conservador de un reaccionario y sitúa a Moratín en la defensa de una libertad política, «que un conservador verdadero ha de pretender conservar»[37].

Pensamiento crítico ilustrado

Pero si la necesidad de historificar el contexto mental en que se mueven los pensadores del siglo XVIII lleva a la brillante revisión de figuras como Forner, Cadalso o Moratín, esa misma historificación y ese doble ritmo de supervivencias e innovaciones en la formación de las mentalidades a que se hacía referencia, lleva también a Maravall a la revisión, si se quiere en cierto sentido en dirección opuesta, de la tesis que parte de la inexistencia de un pensamiento crítico en la moderada ilustración española. Ya muy tempranamente, en 1967, causa impacto su monografía sobre *Las tendencias de reforma política en el siglo XVIII español*, en donde mantenía la existencia, antes de 1789, es decir, en el reinado de Carlos III, de críticas al absolutismo monárquico —no sólo al despotismo ilustrado— por parte de escritores españoles que defendían un sistema de gobierno basado en la libertad política; es decir, no sólo limitándose a la exigencia de libertad económica y social, como era propio del siglo XVIII, sino también ampliando esa libertad al campo propio de la política y, por tanto, haciendo que ciertos aspectos de los dos pilares del Antiguo Régimen —monarquía y religión— no fueran ya intangibles.

Esa misma revisión se halla en su siguiente trabajo publicado al año siguiente: «Cabarrús y las ideas de reforma política y social en el siglo XVIII» y en «La época de Goya», dos años después. En todos ellos, niega la imagen de idílica armonía o concordia en la España de la segunda mitad de siglo, para resaltar el aspecto de conflicto, de crítica, de cambio, que se está originando. Pero aún cuando esta línea prosiga en muchos otros trabajos más avanzados en el tiempo, por ejemplo, en las *Notas sobre la libertad de pensamiento...*, de 1984, creo que esa espectacular revisión queda atemperada en su propia obra al insertarla una y otra vez en la importancia que da a la continuidad de una transmisión histórica de crítica —desde los novadores y las grandes figuras de la primera mitad de siglo como Feijoo o Mayans—, es decir, de combinación de la innovación dentro de la tradición, en la que niega rupturas o separaciones tajantes. Esas aparentes rupturas o separaciones tajantes son producto de procesos de larga duración, enraizados en el tiempo histórico, donde se han ido introduciendo innovaciones reales que, cuando desarrollan todas sus potencialidades, dan lugar a un cuadro de conjunto que, efectivamente, ha sufrido una radical transformación. Los ritmos largos y rápidos se combinan de forma muy compleja y, aunque sea quizás imposible desentrañarlos en toda su complejidad, sí merece la pena esforzarse por no simplificarlos, por ejemplo, una innovación radical supone un nuevo sentimiento de nación que, sin embargo, se introduce a través de múltiples vías

[37] *«Conservadurismo y libertad: Moratín como testimonio». Studia Historica et Philologica in honorem M. Batllori. Instituto Español de Cultura, Roma, 1984, pp. 697-7131.*



y procesos no lineales; tanto Cabarrús como Moratín —señala Maravall— «ligan la cuestión (de la educación) a un plano nuevo que por entonces se está formando, la «nación». Tanto uno como otro escribe «nación», «nacional» y el concepto que estas palabras encierran era incompatible con toda sociedad constituida jerárquicamente de modo tradicional» [38]. De la misma manera que afirma una y otra vez la continuidad entre las fases del pensamiento dieciochista que van del despotismo ilustrado al pensamiento democrático, o dicho de otra manera, la imposibilidad de entender el siglo XIX sin el movimiento ilustrado anterior.

> Esto nos lleva a comprobar que entre esas dos fases del pensamiento político no hay una separación tajante que las haga incompatibles entre sí, sino que, al modo como el movimiento doctrinal de la Revolución surge de las «Luces» del XVIII, también en España la apertura a unas concepciones de orientación democrática se ligan con el desenvolvimiento, históricamente dado, del despotismo ilustrado [39]

Aunque más adelante, y paralelamente a la puesta en cuestión de esa directa causalidad entre «Luces» y Revolución, Maravall matiza la herencia del despotismo ilustrado, lo hace siempre demostrando la continuidad del tejido histórico interno en la historia de la modernidad española, sin necesidad de recurrir a factores forzosamente externos o extrajerizantes, al menos no en menor medida que en otros ámbitos culturales europeos, y salvando la complejidad de los factores tradicionales al quedar adaptados a un nuevo cuadro de conjunto con una visión del mundo que no es ya la tradicional. Ya apuntaba a ello cuando, en el mismo artículo sobre Cabarrús antes citado, de 1968, aludía a la continuidad de la idea de soberanía desde la monarquía absoluta a la revolución, continuidad ésta que, después de los trabajos de Furet y su equipo a partir de los años setenta y del diccionario editado con motivo del bicentenario de la Revolución, [40] siguiendo todos ellos en parte los pasos de Tocqueville, ha quedado incorporada a nuestra cultura política y a la historia contemporánea de manera ya bastante indiscutible.

> ...el principio de una soberanía absoluta que en la monarquía ilustrada juega —escribía Maravall ya en 1968— no iba a ser un obstáculo, puesto que en la democracia de fines del XVIII el principio de la soberanía nacional es no menos absoluto, produciéndose un desplazamiento de la concepción bodiniana de la soberanía del rey al pueblo. El dogma de la sobernía permanece incólume... [41]

Complejidad de la herencia ilustrada

En cualquier caso, las sucesivas matizaciones que, como se decía anteriormente, introduce Maravall en estas cuestiones, le lleva a hacer más compleja la herencia ilustrada —incluso la herencia del despotismo ilustrado, ateniéndose al plano político— sin renunciar a la clave de tal continuidad histórica; así, en «La fórmula política del despotismo ilustrado», en 1985, finalizaba:

> Lo cierto es que el despotismo ilustrado, en la evolución posterior... proporciona dos corrientes: la de los moderados que atenderán, cuando llegue al Gobierno, a la reforma de la Administración; y la de los radicales, que potenciando los rasgos que en aquel se

[38] *«Los límites estamentales de la educación...»,* op. cit., *p. 142.*

[39] *«Cabarrús y las ideas de reforma social y política en el siglo XVIII».* Revista de Occidente, *nº. 69, Madrid, 1968, pp. 273-300.*

[40] *Dictionnaire critique de la Révolution Française. Flammarion, París, 1988. Voz «Souveraineté», pp. 888-902.*

[41] *«Cabarrús y las ideas de reforma...»,* op. cit., *p. 274.*



encontraban, de homogeneidad nacional, avanzan hacia una posición de nacionalismo, jacobino en ciertos aspectos, pero sobre todo de tinte humanitario, lo que históricamente no resultaba incompatible[42].

Dicho de otra manera, no sólo el pensamiento reformador y democrático se deriva de las premisas ilustradas, sino que Maravall, muy tempranamente, anota otra posible derivación: la de democracia en dictadura de una oligarquía, si degenera el necesario paso del «espíritu de uniformidad social del despotismo» a los «principios de homogeneidad de una democracia nacional»[43]. Aunque desde luego esta posible y no deseada degeneración no fuera el caso de los ilustrados españoles, caracterizados en general por una tolerancia y un liberalismo que corresponde al pragmatismo de unos hombres de gobierno, al tiempo que intelectuales y reformadores, y a una reivindicación de un sentido de la realidad que desde Campillo a Jovellanos se hace eco de la queja de Cellorigo en 1600 sobre los españoles como «seres embrujados que viven fuera del orden natural».

Sociabilidad ilustrada y sentido de la realidad

«Volver al orden natural», recobrar el sentido de realidad, es, para Maravall, una de las características más notables de los ilustrados españoles. «No basta ver adonde se debe llegar —dirá recogiendo la cita de Jovellanos—[44]; es preciso no perder de vista el punto de que se parte».

Y el primer paso para esa recuperación, que implica la modernización del país y el reconocimiento quizá de sus límites, pero también de sus posibilidades, es la ordenación de la sociedad de acuerdo con ese «orden natural». Éste es posiblemente el eje principal de toda la visión maravalliana del siglo XVIII. Desde sus primeros escritos a los finales, y atravesando toda su obra, el tema de la sociabilidad en la mentalidad dieciochesca es punto de referencia de todas las demás cuestiones que se plantean.

> Entre las transformaciones sociales y políticas que, suscitadas por el proceso histórico de la Ilustración, se producen en los pueblos del Occidente europeo, hay que contar, como una de las más fecundas en consecuencias, con la formación de un nuevo tipo de comunidad política[45].

Ese sentimiento de comunidad política supone, para Maravall, un primera fase de renovación de los vínculos comunitarios en la edad moderna, que sustituyen en buena medida a los de tipo religioso y trascendental de la cristiandad medieval. El necesario sentimiento de pertenencia a una comunidad se seculariza en ese sentimiento protonacional que nuestro autor estudió exhaustivamente en su libro sobre el Estado Moderno y mentalidad social y en la multitud de monografías sobre el siglo XVI en torno a este tema. Pero ese proceso, observado desde nuestra perspectiva, tuvo una segunda fase fundamental: la de la formación de un nuevo proceso de socialización y una nueva concepción de la sociabilidad, que implica un profundo movimiento de renovación de todos los vínculos comunitarios y responde a la necesidad vital de cohesión y resistencia en los lazos de la

[42] *«La fórmula política del despotismo ilustrado»*, op. cit., *p. 33.*

[43] *«Cabarrús y las ideas de reforma...»*, op. cit., *pp. 281-287.*

[44] *«Notas sobre la libertad de pensamiento...»*, op. cit., *p. 36.*

[45] *«El sentimiento de nación...»*, op. cit., *p. 25.*



comunidad. Y esta segunda fase corresponde plenamente a la tarea realizada por los hombres del siglo XVIII.

Por lo que antecede, se desprende que, para Maravall, tal como lo hace explítico desde el artículo de Forner de 1967 hasta sus escritos de los años ochenta, no hay separación sucesiva de lo que Tönnies denominó «comunidad» y «sociedad», sino que ambas pertenecen a un proceso simultáneo que se inicia con el nacimiento de los Estados modernos, de las monarquías nacionales, en el siglo XVI, y culmina en cierta medida en el siglo XVIII con la teorización y práctica de una nueva sociabilidad. Si la nación y lo nacional es la forma de comunidad característica de los pueblos europeos modernos, y tales conceptos y sentimientos se forman en el proceso histórico de la Ilustración, vinculando así en una línea liberal —e incluso democrática, apunta Maravall— la libertad de los individuos a la «homogeneidad nacional», también en el XVIII se fragua el espacio y la conceptualización de una «sociedad civil» que, «en el sentido más profundo del nexo social, ha de ser una comunidad»[46].

Frente al tópico de un individualismo egoísta, característico de la nueva sociedad moderna, o a la pérdida del sentimiento de pertenencia comunitario en la nueva sociedad mercantil del siglo XVIII, Maravall —en una línea que años después desarrollará brillantemente un Hirschman[47]—, señala, por un lado, la continuidad —y nunca ruptura brusca— entre la sociedad tradicional y la sociedad mercantil; es decir, en la línea que ya se trató de supervivencias e innovaciones, Maravall recalca el largo proceso del tránsito de una «sociedad guerrera» medieval a una «sociedad mercantil» con las ciudades y mercados como centro, y las transformaciones paulatinas que van estructurando unos nuevos vínculos de convivencia entre los hombres. En segundo lugar, por otro lado, Maravall recalca el sentido altamente comunitario de esa nueva sociedad mercantil, donde los dos polos de la misma —individuo y sociedad— son inescindibles y crecen juntos e imbricados.

La nación del siglo XVIII no es, pues, sólo Estado, sino plena sociedad civil y, como se dijo, comunidad social[48]. Esa nueva vinculación o pertenencia no supone para el ilustrado ningún exclusivismo en un nacionalismo *avant la lettre,* sino una nueva solidaridad con su entorno y con sus compatriotas. El amor patrio y el amor humanitario van juntos, y toda felicidad individual pasa forzosamente por la felicidad social, por la de todos[49] Sólo el pesimismo barroco del siglo XVII es para Maravall insolidario; antes y después se fragua una nueva concepción de solidaridad enraizada en una sociabilidad mucho más potente que la presente, puesto que está referida a una realidad tangible y directamente experimentable.

Lo que sí ha cambiado insensiblemente, prosigue Maravall, es la metáfora que expresa esa nueva solidaridad, esa comunidad social y política. De la metáfora organicista (fundamental desde la Antigüedad y que volverá a resurgir en el siglo XIX), se ha pasado a la imagen o metáfora de una gran máquina, como registra entre nosotros Campomanes. Es decir, la imagen de la máquina que se aplica al universo, se extiende también a la sociedad, pero —puntualiza nuestro autor— no se trata de una máquina mecánica, que sugeriría una sociedad fría, sin historia, sin creación interna de energía, sino que es la ima-

[46] Ibídem.—*Maravall trata especialmente de la «sociedad civil» en el siglo XVIII en: «Espíritu burgués...»,* op. cit., *pp. 303 y 324-325; «La estimación de la sensibilidad...»,* op. cit., *p. 19; «Del despotismo ilustrado a una ideología de clases medias...»,* op. cit., *pp. 177, 188 y 190; «The idea and function of education in enlightenment thought», Hispanic Issues, Minneapolis, 1987, pp. 39-99.*

[47] The passions and the interests: political arguments for capitalism before its triumph. *Princeton University Press, 1977.*

[48] *Maravall va desplazando su análisis sistemático paulatinamente de la idea de nación y de historia, vinculadas al sentimiento nacional ilustrado, incluso de corte «pre-romántico», como en Cadalso —y muy en consonancia con sus estudios sobre España en la Edad Media, sus reflexiones sobre la historia y sus estudios sobre el Renacimiento y el sentimiento «protonacional», como lo definió en su libro sobre las Comunidades—, al estudio sobre los componentes de la comunidad social o «sociedad civil», su proceso de socialización a través de la educación, sus vínculos internos a partir del trabajo y del interés personal y sus valores de integración y utilidad social.*

[49] *«La idea de felicidad en el programa de la Ilustración».* Mélanges offerts à Charles Vincent Aubrun. *Editions Hispaniques, París, 1975, pp. 425-462.*

gen de una máquina termodinámica, que crea y consume su propia energía, una máquina caliente, que es plenamente historia y por tanto plenamente social[50].

Interés personal y utilidad social

«Desde luego, esa sociedad es como un gran estadio donde se corre cuanto se puede tras el lucro». «Toda la sociedad —cita Maravall a Juan A. Alonso Ortiz— es como una gran compañía mercantil». Una compañía mercantil que se caracteriza porque sus componentes, sus socios, son, bajo cierto aspecto, todos iguales. Esa noción de «socios» engendra

> el gran entusiasmo de saber que si se trabaja, si se hacen esfuerzos que benefician a los demás, son también beneficiosos necesariamente para sí; y a la inversa es no menos cierto también: quien trabaja en su propio interés trabaja para los demás[51].

Ese es el «descubrimiento» trascendental de la época moderna: de la misma forma que el mundo físico se ordena por el principio de atracción newtoniana, el mundo social se ordena por el principio de interés personal. Un interés que no tiene —puntualiza una y otra vez Maravall— un carácter negativo, moralmente egoísta o rechazable. Muy al contrario, el siglo ilustrado se caracteriza para nuestro autor por su moralismo, y ese moralismo va unido a ese sentimiento de solidaridad o simpatía que, a través del interés personal, vincula a todos entre sí. Pues ese interés, totalmente natural en los individuos y demostrable en todas las sociedades, acaba siendo solidario porque, siendo natural, no es un instinto ciego, un impulso ilimitado, «sino que es un cálculo, una medida; está regido por la moderación». El interés —básicamente radicado en el impulso de huir del dolor y buscar el placer, lo que da energía a su vez para la búsqueda de la felicidad personal, el principal objetivo del hombre en esta tierra para el siglo XVIII— se contempla simultáneamente en un doble plano:

> Por un lado, como la fuerza moral interna para que el hombre se gobierne a sí mismo. Es la autonomía moral del individuo que propugna Campomanes. Hay aquí, señala Maravall, un socratismo de base hedonística, que parte de la identificación de que conocerse a sí mismo es conocer su propio interés, en sentido profundo.
>
> Por otro, el interés se contempla como el resorte más seguro en la utilización del gobierno general de todos. Es, en frase del XVIII «el timón con que se gobiernan los hombres»[52].

Estos dos aspectos combinan, pues, la base individual del interés y, al tiempo, la tendencia social que posee intrínsecamente. Por lo demás, sólo en la libertad puede moverse el interés y la premisa del juego libre es definitoria para los ilustrados. En España, Maravall resalta cómo éstos, en parte por la propia tradición escolástica española, en parte por la exigencia de una realidad, están más inclinados hacia los aspectos sociales, hacia la inflexión en la solidaridad, en el trabajo bien hecho de todos en bien de la comunidad, que a resaltar los aspectos individuales.

[50] *«Espíritu burgués y principio de interés personal...»*, op. cit., *p. 309.*
[51] Ibídem, *p. 311.*
[52] Ibídem, *pp. 319-320.*



De esa complejidad se desprende que el interés, aun cuando sea natural, debe ser educado y, en una primera fase, quizá dirigido. Maravall aborda en sus trabajos últimos esta paradoja del «enseñar el propio interés», tanto a través de la enseñanza y socialización, como de las actividades cívicas y sociales, como puede ser el teatro. En la «Política directiva en el teatro ilustrado» y en sus artículos sobre la educación, ya mencionados, analiza la concepción ilustrada de ese dirigismo y de esa educación, que nada tiene ya que ver como el dirigismo barroco. Se trata de «educar para la sociedad», pero siempre de una forma indirecta, potenciando las fuerzas y energías de la propia sociedad y no imponiéndose rotundamente. Todo un discurso pedagógico unido a una idea de regeneración se encuentra ya en los ilustrados y será en los siglos siguientes, tanto en España como en Europa a partir de la revolución francesa de 1789, uno de los pivotes fundamentales de las distintas corrientes sociales, del liberalismo al socialismo.

Y de ahí también en nuestros ilustrados, en la misma línea europea pero con esa inflexión mayor en los aspectos comunitarios, la importancia que adquieren el trabajo y la educación.

Trabajo y educación

Respecto al trabajo, Maravall recoge la nueva concepción que en el siglo XVIII aúna dos factores fundamentales:

— como creador de riquezas y
— como factor de socialización.

Si ya desde el Renacimiento se había iniciado la dignificación del «trabajo mecánico», vinculando la «dignidad humana» y la actividad fabril del hombre, es la teoría lockeana en el siglo XVII la que sanciona definitivamente el valor-trabajo al vincularla decisivamente a la propiedad privada y considerar ésta como un derecho natural, expresión y prolongación, en realidad, de la propia personalidad y del propio esfuerzo. La diferencia con la teoría escolástica es radical: poner el acento en la importancia del valor del trabajo no es lo mismo que vincular al valor-trabajo toda mejora humana y social, como hará Locke. Pues en éste hay implícitas dos consecuencias de largo alcance: que el valor de las cosas procede del trabajo y que la cantidad de trabajo contenida en las cosas es su valor de cambio. Maravall ha tratado este tema no sólo en sus trabajos sobre el siglo XVIII, sino en buena parte de los referidos al Renacimiento, al barroco e incluso a la picaresca. La distinción en la época moderna entre «trabajador» como adjetivo —y por tanto con carácter positivo— y «trabajador» como sustantivo —lo que implica ya otra cosa—, ha sido analizada por él con toda finura, así como el paso de los «pobres en Cristo» a los «pobres viciosos y vagabundos porque no quieren trabajar»[53]. En el artículo de 1973, sobre la evolución de los vocablos «industria» y «fábrica», se encuentra un exhaustivo análisis de esta vinculación entre trabajo y riqueza, que es, para los ilustrados, esencial. En muchas otras monografías sobre el XVIII investiga la importancia que los ilustrados españoles conceden a la actividad transformadora del trabajo y, muy especialmente, la consideración de que sólo a través del mismo puede recuperarse el sentido de realidad que

[53] *«De la misericordia a la justicia social en la economía del trabajo: la obra de Juan de Robles».* Revista Moneda y Crédito, *nº. 148, Madrid, 1979, pp. 57-88.*



falta a los españoles (perdidos en las fantasmagorías de la hidalguía ociosa, del rango y de la nociva limpieza de sangre)[54]. Importa mucho a Maravall dejar claro, a través de toda su investigación del XVIII, pero también de la picaresca y del mundo barroco, que no hay nada por naturaleza que incline al español al ocio y a la pereza[55], sino que estas características son producto de unas condiciones históricas que en España se agudizaron por la combinación de factores que retardaron la entrada de la modernidad, pero que en principio se encuentran en todo el ámbito europeo.

Además del trabajo, o más bien vinculándose a él, los ilustrados confían muy fundamentalmente en la educación como el cauce para todas las reformas a largo plazo. Casi todas las monografías de Maravall de los años ochenta están dedicadas a este tema, sobre el que pivota no sólo la enseñanza en sí, sino todo lo que afecta a la convivencia social y política de los españoles. Sociabilidad y civilidad descansan en la educación de los ciudadanos. Uno de los aspectos que Maravall recalca una y otra vez, tanto en los artículos que tratan directamente de educación como en las monografías dedicadas a Moratín y al teatro del XVIII, es la distinción ilustrada entre pueblo y plebe. Aquél es susceptible de educación y a él se dirige el esfuerzo de los ilustrados, pero ésta, constituida en vulgo, en multitud ciega que invade los teatros increpando actores, exigiendo bailes y entremeses en mitad de la acción, riñendo y peleando —a veces, sangrientamente—, ejerciendo el «majismo» y el desplante, capitaneados por energúmenos frailes, ésta ni siquiera es ciudadanía. Es importante tener en cuenta, como resalta nuestro autor, que ese «vulgo incivil» lo constituyen no sólo individuos de las clases más bajas o marginados, sino también miembros jóvenes de familias distinguidas pero igualmente inciviles[56]. Los reformadores ilustrados pretenden hacer del pueblo, nación, es decir, comunidad política y fundamentalmente comunidad social. El Estado es para estos reformadores, al decir de Maravall, el instrumento para eliminar obstáculos y para dirigir un cierto «intervencionismo programado» en orden a la consecución de una mayor libertad para los ciudadanos, pero de lo que se trata es de la potenciación de la sociedad civil. Precisamente el siglo XVIII realiza la experiencia de reducir el Estado, de reducir la Iglesia, para ampliar la sociedad[57].

Los ilustrados se sitúan con este programa educativo, que ahonda en las raíces naciona-

[54] *«Dos términos de la vida económica: la evolución de los vocablos «industria» y «fábrica»*. Cuadernos Hispanoamericanos, *n^os^. 280-282, Madrid, 1973, pp. 1-30.—«Mentalidad burguesa e idea de la Historia...»*, op. cit., *p. 277.—«La función educadora del teatro...»*, op. cit., *p. 623.—«The idea of education...»*, op. cit., *p. 7.*

[55] *«Sobre el mito de los caracteres nacionales»*. Revista de Occidente, *tomo I, nº. 3 (2ª. época), Madrid, 1963.—«Trabajo y exclusión. El trabajador manual en el sistema social de la primera modernidad». París, 1982.—«Un tópico sobre la estructura social: la imagen dicotómica de pobres y ricos»*. Revista Moneda y Crédito, *nº. 165, Madrid, 1983.—«La crítica de la ociosidad en el primer capitalismo»*. Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez. *Fundación Universitaria, Madrid, 1986.—Y en* La literatura picaresca desde la historia social. *Taurus, Madrid, 1986, (cap. IV especialmente, pp. 161-195).*

[56] *«Goya et son temps». Estudio preliminar del catálogo de la exposición de cuadros de Goya en Amsterdam y París, 1970. (Inédito en español, se publicará en la edición de las obras de Maravall sobre el siglo XVIII antes citada).—«Del despotismo ilustrado a una ideología de clases medias...»*, op. cit., *pp. 180-181.—«La función educadora del teatro...»*, op. cit., *p. 631.—«Conservadurismo y libertad...*, op. cit., *p. 700.*

[57] *Todos sus últimos escritos sobre la educación y el principio la utilidad inciden en este planteamiento. Muy explícitamente se halla en «The idea of education...»*, op. cit., *pp. 76 y ss.*

les y en el sentimiento de comunidad a la vez, lejos de los particularismos extremos y muy especialmente de todo casticismo, algo que consideran un auténtico lastre para toda modernización que ponga a España en parangón con los países occidentales más civilizados [58].

Todo el panorama educativo ilustrado y los alcances y límites del proyecto educativo del XVIII, así como sus logros evidentes y su importancia para el futuro, están reflejados magistralmente en esas últimas monografías, donde pacientemente Maravall ha reconstruido el espacio mental de una sociedad en desarrollo. El estudio de la idea de Naturaleza, de la sensibilidad, «esa amable virtud», con la que el siglo XVIII refuerza el nuevo vínculo social surgido de la autonomía moral del individuo y alejado por tanto de la sociedad eclesiástica, el del principio de utilidad, constituyen un entramado histórico que presenta un cuadro de conjunto de la Ilustración española y de los escritores del siglo XVIII en general bastante diferente en algunos aspectos a ciertos tópicos establecidos. Contra lo que abiertamente definía, según se dijo al principio, como «banal-marxismo», Maravall defiende la vigencia del programa ilustrado en su contexto histórico, su defensa de la libertad, su sentido de realidad, el éxito de sus reformas. Si hubo fracaso ilustrado, éste no se debe a los hombres del XVIII, sino a los acontecimientos históricos del siglo XIX a partir de la invasión napoleónica y el terrible vacío de poder que ello origina [59]. Pero aun así, y admitiendo que la ruptura violenta de un proceso de desarrollo y modernización que exigía tiempos y ritmos amplios interrumpe desgraciadamente tal desarrollo, el fracaso no es imputable a los que no tuvieron en sus manos orientar el cambio: —«una sociedad no cambia, sino que simplemente se trastorna, cuando los que aspiran a ver realizado tal cambio quedan al margen de la acción que habría que impulsar» [60]. Sin embargo, los hombres del XVIII, y esa es su gloria, sí supieron dejar un legado liberal y reformador del que se nutrirían todas las corrientes progresivas, sociales y políticas del siglo XIX.

María Carmen Iglesias



[58] *El tema del rechazo del casticismo por los ilustrados y el sentido que ello tiene ha sido particularmente tratado por Maravall en los artículos sobre el teatro, las monografías de Moratín y anteriormente en el escrito sobre Goya y su época.*

También lo desarrolla en «La palabra "civilización" y su sentido en el siglo XVIII", Actas del quinto congreso internacional de hispanistas, *Bordeaux, 1977, pp. 79-104, que finaliza con la siguiente reflexión: «Estamos en 1841. Apartándose de su originaria formulación cosmopolita, la idea de civilización ha servido para fecundar un sentimiento particularista, de un medular casticismo (...). Confieso que personalmente no tengo simpatía alguna por ningún casticismo; pero en tanto que historiador me siento interesado por la temprana presencia de un testimonio de nacionalismo exclusivista, surgido precisamente del concepto de civilización».*

[59] *«Notas sobre la libertad de pensamiento...»* op. cit., *p. 55.—«La fórmula política del despotismo ilustrado»,* op. cit., *p. 19.*

[60] *«La función educadora del teatro...»,* op. cit., *p. 642.*



Calle de Alcalá.
Primavera de 1936

Bibliografía

Bibliografía

A) Libros

1.— *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1944.
Traducción al francés: *La philosophie politique au XVII siècle.*
Traducción y prólogo de P. Mesnard, J. Vrin, París, 1955.

2.— *Edición, estudio preliminar y notas de Norte de Príncipes y Vida de Rómulo*, de Juan Pablo Mártir Rizo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1945. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1988.

3.— *Los fundamentos del Derecho y del Estado*, Revista de Derecho Privado, Madrid, 1946.

4.— *La naturaleza del Reglamento de las Asambleas Legislativas*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1946.

5.— *El humanismo de las armas en Don Quijote*, Instituto de Estudios Políticos, 1948.

6.— *El concepto de España en la Edad Media*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1954, 3.ª edición, 1981.

7.— *La historia y el presente*, Univ. Int. Menéndez Pelayo, Madrid, 1955.

8.— Edición y estudio preliminar del *Discurso sobre el origen de la Monarquía y sobre la naturaleza del Gobierno español*, de Francisco Martínez Marina, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1988.

9.— *Teoría del saber histórico*, Revista de Occidente, 1958, 4.ª edición, 1967.

10.— *Ortega en nuestra situación*, Taurus, Madrid, 1959.

11.— *Menéndez Pidal y la historia del pensamiento*, Arión, Madrid, 1960.

12.— *Velázquez y el espíritu de la Modernidad*, Guadarrama, Madrid, 1960.
Traducción al rumano: *Velázquez si spirituel modernitatii*, Editura Meriadina, Bucarest, 1981.— Traducción al italiano: *Velázquez e lo spirito della modernità*. Marietti, Génova, 1988.

13.— *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1960.

14.— *Las comunidades de Castilla, una primera revolución moderna*, Revista de Occidente, Madrid, 1963; 5.ª edición, 1982.

15.— *El mundo social de «La Celestina»*, Gredos, Madrid, 1964, 3.ª edición, 1981.

16.— *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo de una sociedad*, Moneda y Crédito, Madrid, 1966. Reedición en Alianza Editorial, 1986.

17.— *Estudios de historia del pensamiento español. Serie I. Edad Media*, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1968; 3.ª edición, 1984.

18.— *Estado moderno y mentalidad social. Siglos XV a XVII*, Revista de Occidente, Madrid, 1972.
Traducción al italiano. Ed. Il Mulino, 1987.

19.— *La oposición política bajo los Austrias*, Ariel, Madrid, 1972; 2.ª edición, 1974.

20.— *Teatro y literatura en la sociedad barroca*, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1972.

21.— *Estudios de historia del pensamiento español. Serie III. Siglo XVII.* Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1975; 2.ª edición, 1984.

22.— *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Ariel, Madrid, 1975; 3.ª edición, 1984.
Traducción al italiano: *La cultura del Barocco*. Estudio preliminar de A. Battistini. Il Mulino, Bologna, 1985.
Traducción al inglés: *The culture of the Baroque*, por Terry Cochran, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.

23.— *Utopía y contrautopía en «El Quijote»*, Pico Sacro, Santiago de Compostela, 1976.

24.— *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Siglo XXI, Madrid, 1979.
Traducción al italiano: *Potere, onore, élites nella Spagna del Secolo d'Oro*, Il Mulino, Bologna, 1984.

25.— *Un voto en común para el mañana* (folleto), Valencia, 1979.

26.— *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Siglo XXI, Madrid, 1982.

27.— *Estudios de historia del pensamiento español. Siglo XVI*, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1984.

28.— *La literatura picaresca desde la historia social*, Taurus, Madrid, 1986.

29.— *Estudios de historia del pensamiento español. Serie IV. Siglo XVIII.* Editorial Mondadori. (De próxima aparación).

B) Estudios monográficos en revistas y libros colectivos

1933

—A. Marichalar: «Mentira desnuda», *Revista de Occidente*, XL.

—Karl Jaspers: «Ambiente espiritual de nuestro tiempo», *Revista de Occidente*, XLII, Madrid.

1934

—«De una cultura del progreso a una cultura de la vida», *Revista de Occidente*, XLIII.

—«Sobre el tema de la personalidad», *Revista de Occidente*, XLV.

—«Castilla o la moral de la creación», *Revista de Occidente*, XLVI.

—«La revolución para el hombre», *Cruz y Raya*, núm. 15, Madrid.

—«La incitación al destino», *Cruz y Raya*, núm. 17.

1935

—«Carlos V y la unidad de Europa», *Revista de Occidente*, núm. 131.

—«La crisis del concepto del Estado», *Cruz y Raya*, núm. 22.

—«Cualquiera y sus problemas», *Revista de Occidente*, XLVII.

—«Hacia el hombre», *Revista de Occidente*, XLIX.

—«Europa en crisis», *Revista de Occidente*, XLIX.

1936

—«La tentación adrede», *Revista de Occidente*, LI.

—«Culturas beligerantes», *Revista de Occidente*, LI.

1941

—«La oposición del individuo en la filosofía política italiana de hoy», *Escorial*, núm. 5, Madrid.

1942

—«Con motivo de los últimos libros de Ortega y Gasset», *Escorial*, núm. 18.

1943

—«Sobre el problema político español en las postrimerías de la Casa de Austria», *Revista de Estudios Políticos*, Madrid (1).

1944

—«La doctrina de la doble razón de Estado», *Escorial*, núm. 39 (1).

—«Los últimos libros de Ortega», *La Nación*, de Buenos Aires (suplemento dominical), 14 de junio. (Reproducción en *Historia*, de Bogotá).

1945

—«Prólogo y selección de los *Comentarios Políticos* de Juan Alfonso de Lancina, Madrid (21).

—«Juan Pablo Mártir Rizo, estudio preliminar a una edición de sus obras», Madrid (21).

1946

—«Quevedo y la teoría de las Cortes», *Revista de Estudios Políticos*, núms. 27-28 (21).

1947

—«El proceso judicial penal como garantía política», *Información Jurídica*, núm. 49, Madrid.

—«Las Indias y la Corona de Castilla», *Revista de Estudios Políticos*, núms. 35-36 (21).

—«Los orígenes del empirismo en el pensamiento político español del siglo XVII», Granada (21).

1948

—«La teoría política del Estado español de Indias», *Arbor*, núm. 25.

—«Barroco y racionalismo», *Finisterre*, Madrid.

1949

—«Moreno Báez, Enrique: Lección y sentido del Guzmán de Alfarache», *Escorial*, núm. 57.

—«La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España», *Estudios Americanos*, núm. 2, Sevilla (26).

1950

—«La unidad múltiple de Europa», *Correo Literario* (Artes y Letras Hispanoamericanas), Madrid.

1951

—«Sobre naturaleza e historia en el Humanismo español» *Arbor*, núm. 64 (27).

1952

—«El descubrimiento de América en la historia del pensamiento político», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 63, Madrid (27).

—«La idea de la historia en fray Pedro Simón», *Revista Clavileño*, núm. 18.

—«El pensamiento político de Fernando el Católico», *Actas del V Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Zaragoza (27).

1953

—«La formación de la conciencia estamental de los letrados», *Revista de Estudios Políticos,* núm. 70 (17).

1954

—«La Ilustración en España» (sobre la obra de Jean Sarrailh), *Arbor,* núm. 114.
—«La ausencia de un partido conservador», *Cuadernos para el Diálogo,* núm. 4.
—«El culto de Carlomagno en Gerona», *Clavileño,* núm. 26, Madrid (17).
—«Un problema jurídico-político de los diplomas catalanes», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos,* LX, 2, Madrid (17)
—«El concepto de Monarquía en la Edad Media española», *Estudios dedicados a Menéndez Pidal,* Madrid (17).

1955

—«El pensamiento político en España a comienzos del siglo XIX: Martínez Marina», *Revista de Estudios Políticos,* núm. 81.
—«La historia del pensamiento político, la ciencia política y la historia», *Revista de Estudios Políticos,* núm. 84, Madrid (11).

1956

—«Testimonio de Ortega», revista *La Torre,* vol. col. *Homenaje a José Ortega y Gasset,* núms. 15-16, Universidad de Puerto Rico, julio-diciembre.
—«La idea de cuerpo místico en España antes de Erasmo», *Boletín de la Cátedra de Derecho Político de la Universidad de Salamanca,* Salamanca (17).

1957

—«La estimación de Sócrates y de los sabios clásicos en la Edad Media española», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos,* Madrid (17).

1958

—«Las bases antropológicas del pensamiento de Gracián», *Revista de la Universidad de Madrid,* vol. VIII, núm. 27, Madrid (21).
—«El pensamiento político español del año 400 al 1300», *Cahiers d'Histoire Mondiale,* Neuchatel (17).

1959

—«Un mito platónico en Gracián», *Revista Ínsula,* núm. 155 (21).
—«Ortega en nuestra situación», *Cuadernos Taurus,* núm. 19.
—«Menéndez Pidal y la renovación de la historiografía», *Revista de Estudios Políticos,* núm. 105, Madrid (11).
—«Meditación de un español sobre Europa», *Revista de Estudios Políticos,* núm. 104, Madrid (11).

1960

—«Velázquez o la pintura como captación de la realidad», publicado en *Velázquez y lo velazqueño,* Madrid (21).
—«Un tópico medieval sobre la división de reinos», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos,* Madrid (17).
—«La visión histórica de España en Sánchez- Albornoz», *Cuadernos Hispanoamericanos,* tomo I, núm. 123, Madrid (11).

1961

—«Velázquez en el horizonte intelectual de su época», *Cuadernos Hispanoamericanos,* núm. 140-141, Madrid (21).
—«El régimen político territorial en la obra de Pere Albert», en *Etudes presentés a la Commission Internationale pour l'Histoire des Assemblées d'Etats,* Lovaina (17).
—«The Origins of the Modern State», *Cahiers d'Histoire Mondiale: Spain,* vol. VI, fasc. 4, París.
—«El feudalismo medieval» (prólogo al libro de C. Stephenson), Ed. Europa, Madrid, 1961 (17).

1962

—«La historia universal como fenómeno europeo», *Revista de la Universidad de Madrid,* vol. XII, nº 45.
—«Vieja y nueva idea de Europa», *Índice,* mayo-junio.
—«Historia y novela (Baroja y su mundo, I)», Madrid.
—«Jean Bodin en la Historia del pensamiento», prólogo al libro del mismo título de Pierre Mesnard, Instituto de Estudios Políticos (27).
—«Una antigua mención de los hispanos», en *Homenaje al profesor Cayetano de Mergelina,* Murcia, 1961-1962 (17).
—«Verdad y realidad en el Anti-Jovio», prólogo al libro de Víctor Frankl, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid (27).

1963

—«Conciencia mundial y organizaciones internacionales», *Revista de Occidente,* tomo I, núm. 2.
—«Sobre el mito de los caracteres nacionales», *Revista de Occidente,* tomo I, núm. 3.
—«Azorín y nuestros clásicos», *Revista de Occidente,* tomo II, núm. 4.

1964

—«Despolitización», *Revista de Occidente,* tomo V, núm. 13.

—«La corriente democrática medieval en España y la fórmula *Quod omnes tangit*», en el volumen *Anciens pays et Assemblées d'Etats,* estudios publicados por la Section Belge de la Commission Internationale pour l'Histoire des Assemblées d'Etats, Lovaina (17).

—«Sánchez-Albornoz en nuestro panorama historiográfico», en el vol. col. *Homenaje al profesor Claudio Sánchez-Albornoz,* Universidad de Buenos Aires.

—«Feijoo, el europeo, desde América», Nota al libro de Arturo Ardao: *La filosofía polémica de Feijoo.* Losada, Buenos Aires, 1962. Publicada en *Revista de Occidente,* n° 21, Madrid, diciembre.

—Nota sobre el libro de Marcelin Defourneaux: *L'Inquisition espagnole et les livres français au XVIIIè siècle,* París, P.U.F., 1963.—Publicada en *Revista de Occidente,* n.° 20.

—La estimación de lo nuevo en la cultura española», *Cuadernos Hispanoamericanos»,* núms. de febrero y marzo.

1965

—«La "cortesía" como saber en la Edad Media», *Cuadernos Hispanoamericanos,* núm. 186, Madrid (16).

—«Europa como decisión» *Revista de Occidente,* tomo X, núm. 29.

—«Ganivet y el tema de la autenticidad nacional», *Revista de Occidente,* tomo XI, núm. 33.

—«Una nueva lectura de Ortega», *Cuadernos para el diálogo,* núm. 26.

—«Europa y España», en la revista portuguesa *O Tempo e o Modo,* Lisboa.

—«Von Lehnswesen zur standischer Herrschaft: das politische Denken Alfons des Weisen», en *Der Staat. Zeitschrift fur Staatslehre,* núms. 3-4, Berlín (17).

—«La morada vital hispánica y los visigodos», Revista *Clavileño,* núm. 34, Madrid (17).

—«El intelectual y el poder. Arranque histórico de una discrepancia», *Cuadernos del Idioma,* Buenos Aires (19).

1966

—«La concepción del saber en una sociedad tradicional», *Cuadernos Hispanoamericanos,* núms. 197-198, Madrid (17).

—Discurso de contestación en el acto de recepción de don Fernando Chueca Goitia como miembro de número de la Real Academia de la Historia (13 noviembre).

—«La imagen de la sociedad arcaica en Valle-Inclán», *Revista de Occidente,* tomo VI, núms. 44-45.

—«Aranguren, conciencia del presente», *Cuadernos para el diálogo,* núm. 30, marzo.

—«De la Ilustración al Romanticismo: el pensamiento político de Cadalso», *Mélanges à la memoire de Jean Sarrailh,* París.

—«La sociedad estamental castellana y la obra de don Juan Manuel», *Cuadernos Hispanoamericanos,* núm. 201, Madrid (17).

1967

—«Sobre el sentimiento de nación en el siglo XVIII: la obra de Forner», Revista *La Torre,* XV, julio- septiembre, Universidad de Puerto Rico.

—«Las tendencias de reforma política en el siglo XVIII español», *Revista de Occidente,* tomo XVIII, núm. 52.

—«Il problema del Rinascimiento in Spagna e il Rinascimento veneziano», en el volumen, dirigido por V. Branca, *Rinascimento europeo e Rinascimento veneziano,* Fondazione Cini, Venecia (27).

—«La idea de tolerancia en España. Siglos XVI-XVII», homenaje a Pedro Laín Entralgo, *Revista Asclepio,* vols. XVIII-XIX, Madrid (19).

1968

—«Cabarrús y las ideas de reforma política y social en el siglo XVIII», *Revista de Occidente,* tomo XXIII, núm. 69.

—«Azorín. Idea y sentido de la microhistoria», *Cuadernos Hispanoamericanos,* núm. 226-227.

—«La comédie espagnole et la stratification sociale à l'âge baroque», en el vol. col. *Actes du Colloque International (1966): Problèmes de stratification sociale,* París.

—Prólogo al libro de Marcelo Bitar Letayf: *Economistas españoles del siglo XVIII. Sus ideas sobre la libertad del comercio con Indias.* Ediciones Cultura Hispánica, Madrid.

1969

—«El problema social de la universidad española», en el vol. col. sobre *La universidad,* Ciencia Nueva, Madrid.

—«La corriente doctrinal del tacitismo político en España», *Cuadernos Hispanoamericanos,* núms. 238-240, Madrid (21).



—«Sobre Maquiavelo y el Estado Moderno», *Boletín de la Facultad de Ciencias Políticas,* núm. 2, Madrid (27).
—«Franciscanismo, burguesía y mentalidad precapitalista: la obra de Eiximenis», *VIII Congreso de Historia de la Corona de Aragón,* Valencia (17).

1970

—«Las ideas imperiales de Carlos V y de sus sucesores» (en colaboración con A. Jutglar), en *Historia del Mundo* (Ed. Salvat), vol. III, Barcelona.
—«La geste de l'Espagne bourgeoise», en *Le Monde,* 11 de julio (suplemento).
—«Consideraciones sobre el proceso de secularización en los primeros siglos modernos», *Revista de Occidente,* núm. 88 (2.ª época), Madrid (19).
—«Reformismo social-agrario en la crisis del siglo XVII: tierra, trabajo, salarios, en el pensamiento de Pedro de Valencia», *Bulletin Hispanique,* tomo LXXII, núms. 1 y 2, Universidad de Bordeaux (26).
—«Goya et son temps», estudio preliminar en el catálogo de la exposición de Goya en Amsterdam y París. (Traducción al inglés, holandés, alemán y francés).
—«La oposición político-religiosa a mediados del siglo XVI. El erasmismo tardío de Felipe de la Torre», *Homenaje a Xavier Zubiri,* vol. II, Madrid (19).

1971

—«La cuestión del maquiavelismo y el significado de la voz "estadista"», publicado en *Beiträge zur französischen Aufklärung und zur spanischen Literatur. Festafe für Werner Krauss,* Berlín (21).
—«Saavedra Fajardo: moral de acomodación y carácter conflictivo de la libertad», *Cuadernos Hispanoamericanos,* núm. 257-258, Madrid (21).

1972

—«Los españoles del 1600», *Triunfo* (extra sobre «Los españoles»), 9 diciembre.
—«El destino ibérico», prólogo a la *Historia de la civilización ibérica,* de J. P. de Oliveira Martins, Seminarios y Ediciones, S.A., Madrid.
—«Mentalidad burguesa e idea de la Historia», *Revista de Occidente,* tomo XXXVI, núm. 107.
—«Sobre el origen de "español"», en *Studia Hispanica in honorem R. Lapesa,* tomo II, Madrid (17).
—«La literatura de emblemas como técnica de acción sociocultural en el Barroco», *Festschrift für Michael de Ferdinandy,* Weisbaden (21).
—«Sobre orígenes y sentido del catolicismo liberal en España», *Homenaje a Aranguren,* Ed. Revista de Occidente, Madrid.
—«Maquiavelo y maquiavelismo en España», publicado en *Atti del Convegno Internazionale* (1969), Florencia (21).
—«Un primer proyecto de Facultad de Ciencias Políticas en la crisis del siglo XVII», *Homenaje a C. Ollero,* Estudios de Ciencia Política y Sociología, Madrid (21).

1973

—«La imagen de la sociedad expansiva en la sociedad castellana del siglo XVI», *Mélanges Fernard Braudel,* Toulouse (27).
—«Un esquema conceptual de la cultura barroca», *Cuadernos Hispanoamericanos,* núm. 273, Madrid.
—«Dos términos de la vida económica: las palabras "industria" y "fábrica"». *Cuadernos Hispanoamericanos,* núms. 280-282, Madrid.
—«El concepto del Renacimiento como época histórica», tomo IV de *Historia Universal de la Medicina,* dirigida por Pedro Laín Entralgo, Salvat, Barcelona (27).
—«Estudio preliminar a las *Cartas* del Conde de Cabarrús», Castellote, Madrid.

1974

—«Orígenes y sentido de la palabra "civilización" en el siglo XVIII español», *Actas Congreso Internacional de Hispanistas de Bordeaux.*
—Comunicación en el coloquio *Las Casas et la politique des droits de l'homme,* Aix-en-Provence.
—«Utopía y primitivismo en el pensamiento de Las Casas», *Revista de Occidente,* tomo XLVII, núm. 141 (26).

1975

—«La universalidad de la historia», en el vol. VII de la *Historia Universal de la Medicina,* dirigida por el profesor Laín Entralgo, Barcelona.
—«Baltasar Gracián: *El héroe,* Commentary by», en *Readings in Spanish Literature,* reunidos por A. Zahareas y Bárbara Kaminar, Nueva York.
—«La idea de felicidad en el programa de la Ilustración», en *Mélanges offerts à Charles Vincent Aubrun,* París.
—«Bartolomé de Las Casas, champion of Indian rights», *The Unesco Courier.*

1976

—«Un enfoque histórico-social sobre la comedia españo-

la», prólogo al libro de J. Díez Borque, *Sociología de la comedia española del siglo XVII,* Madrid (21).
—«El espíritu de crítica y el pensamiento social de Feijoo», en *Cuadernos Hispanoamericanos,* núm. 318.
—«Ridruejo, en una perspectiva democrática», *El País,* 4 julio.
—«La aspiración social de medro en la novela picaresca», *Cuadernos Hispanoamericanos,* núm. 312.
—«El pensamiento utópico y el dinamismo en la historia europea», *Revista Sistema,* núm. 14, Madrid (26).

1977

—«Los orígenes del federalismo español», *Historia 16,* I, 9 enero.
—«El mito de la *tradición* en el constitucionalismo español», en *Cuadernos Hispanoamericanos,* núms. 329-330.
—«Relaciones de dependencia e integración social: criados, graciosos y pícaros». *Ideologies and Literature,* vol. 1, number 4, sept.-oct.

1978

—«Novadores y preilustrados: la obra de Gutiérrez de los Ríos, tercer conde de Fernán Núñez (1680)», en *Cuadernos Hispanoamericanos,* núm. 340, octubre.
—«Seminario sobre *La cultura del Barroco»,* Actas del II Coloquio sobre Teatro Español (GESTE), Toulouse, noviembre.
—«El eco de las Comunidades en las *Relaciones de los pueblos de España», Homenaje a Caro Baroja,* CIS, Madrid.
—«La estimación de la casa-vivienda en el siglo XVI», *Revue de Littérature Comparée* (Hommage á M. Bataillon) (27).
—«La función del honor en la sociedad tradicional». *Ideologies and Literature,* vol. II, number 7. May-June.

1979

—«La cultura de la crisis barroca», *Historia 16,* XII, número extra: *España, siglo XVII. Esplendor y decadencia,* Madrid, diciembre.
—«Elite y poder político en el siglo XVII», en *Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'etá moderna e contemporanea,* vols. XXIX/XXX (1977-1978), Roma.
—«Un humanisme tourné vers le futur: littérature historique et vision de l'histoire en Espagne au XVIè siècle», en el vol. col. *L'Humanisme dans les lettres espagnoles,* Colloque International de Tours, París (27).
—«Pablo Iglesias en su perspectiva», en el vol. col. *Homenaje a Pablo Iglesias,* Madrid.
—«La estimación de la sensibilidad en la cultura de la Ilustración», Instituto de España, sesión conmemorativa de su fundación, Madrid.
—«Espíritu burgués y principio de interés personal en la Ilustración española», en *Hispanic Review,* vol. 47, núm. 3.
—«Sixto Cámara, un socialista español responde a Thiers», en el vol. col. *Culture, Science et Développement,* Mélanges en l'honneur de Ch. Morazé, Toulouse.
—«De la misericordia a la justicia social en la economía del trabajo: la obra de Juan de Robles», *Moneda y Crédito,* núm. 148, Madrid (26).

1980

—«Sociedad barroca y comedia española», en el vol. col. *II Jornadas de Teatro Clásico Español.* Almagro.
—«Del despotismo ilustrado a una ideología de clases medias: significación de Moratín», en *Coloquio Internacional sobre Leandro Fernández de Moratín,* Bolonia.
—«Pablo Iglesias, el PSOE y la burguesía radical», en *El Socialista,* 3 y 10 de febrero.
—«Il pensiero político espagnolo del Seicento» (en colaboración con Diego M. del Peral), en *Storia delle idee politiche, economiche e sociale,* dirigida por L. Firpo, vol. IV, tomo I, Turín.

1981

—«El primer siglo XVIII y la obra de Feijoo», en el vol. col. *II Simposio sobre el Padre Feijoo y su Siglo,* Cátedra Feijoo, Universidad de Oviedo.
—«Para una revisión del pensamiento social y político de Quevedo», Academia Renacentista, Universidad de Salamanca (21).
—«Prólogo al libro de R. L. Kagan, *Universidad y sociedad en la España moderna,* Ed. Tecnos, Madrid (21).
—«Interpretaciones de la crisis social del s. XVII por los escritores de la época», *Homenaje al Profesor M. Bataillon,* Universidades de Sevilla y Burdeos (21)'
—«Pobres y pobreza. Del Medievo a la primera modernidad. (Para un estudio histórico-social de la picaresca)». *Cuadernos Hispanoamericanos,* núm. 367-368. Enero-febrero.

1982

—Discurso de contestación en al acto de recepción de don Miguel Artola Gallego como miembro de número de la Real Academia de la Historia.

—Discurso de contestación en el acto de recepción de don José M.ª Jover Zamora como miembro de número de la Real Academia de la Historia.
—«G. Mayáns y la formación del pensamiento político de la Ilustración», en el vol. col. *Mayáns y la Ilustración,* Simposio Internacional en el Bicentenario de la muerte de Gregorio Mayáns, Valencia (Ayuntamiento de Oliva).
—«Sobre el concepto y alcance de la expresión "Corona de España" hasta el siglo XVIII», informe presentado a la Real Academia de la Historia en 1981 (27).
—«La diversificación de modelos de Renacimiento: el Renacimiento español y el Renacimiento francés», Congreso Asociación Europea Profesores Español, Tours (mayo 1981), *Cuadernos Hispanoamericanos,* núm. 390 (27).
—«La función educadora del teatro en el siglo de la Ilustración», en *Estudios dedicados a Juan Peset Aleixandre,* Universidad de Valencia.

1983

—«Una experiencia personal de la obra de Ortega», en *Revista de Occidente,* núms. 24-25 mayo.
—«Cultura, historia y desarollo social», en *Cuadernos Hispanoamericanos,* núm. 395.
—«Relación de las culturas castellana y catalana. Encuentro de intelectuales», Sitges, 1981, Generalitat de Cataluña, Barcelona, págs. 34/39.
—«Un tópico sobre la estructura social: la imagen dicotómica de pobres y ricos», en *Moneda y Crédito,* núm. 165.
—«L'aparició de l'Estat Modern», en *L'Avenç,* núm. 65 (27).
—«El libro de Historia y la memoria en común de un pueblo», en el vol. col. *La cultura del Libro,* Madrid.
—«La historia de las mentalidades como historia social», en *Actas de las II Jornadas de Metodología y Didáctica de la Historia,* Universidad de Extremadura, Cáceres.
—«El pre-Renacimiento del siglo XV», *Actas de la III Reunión de la Academia Literaria Renacentista,* Universidad de Salamanca (1981), (27).
—«Trabajo y exclusión. El trabajador manual en el sistema social de la primera modernidad». Colloque Internationale, Université de La Sorbonne Nouvelle (mayo 1982), *Actes du Colloque,* París (27).
—«Vue d'ensemble. Colloque de Montauban 1980». *Baroque. Revue International,* núm. 11, Montauban.

1984

—«Sánchez-Albornoz y la transformación de la Historiografía», *ABC,* 9 de julio.
—«Conservadurismo y libertad: Moratín como testimonio», en *Studia Historica et Philologica in honorem M. Batllori,* Instituto Español de Cultura, Roma.
—«Notas sobre la libertad de pensamiento en España durante el siglo de la Ilustración», en *Nueva Revista de Filología Hispánica,* tomo XXXIII, núm. 1. El Colegio de México, México.

1985

—«La fórmula política del despotismo ilustrado», en *I Borboni di Napoli e I Borboni di Spagna,* vol. I, Guida Editori, Napoli.
—«Luis Díez del Corral», *Homenaje de la Ciudad de Logroño al profesor Díez del Corral,* 22 de marzo, Logroño.
—«Il pensiero político in Spagna, secolo XVII», en la *Storia* dirigida por L. Firpo, vol. IV, 2.

1986

—«La crítica de la ociosidad en el primer capitalismo», *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez.* Fundación Universitaria, Madrid.
—«From the Renaissance to the Baroque; the Disphasis Schema of a Social Crisis», en *Literature Among Discourses: the Spanish Golden Age,* Ed. Wlad Godzich and Nicholas Spadaccini, Minneapolis, University of Minnesota Press.
—«El papel de la violencia en el pensamiento de Unamuno», *Historia 16,* n.º 121. Mayo.
—«Los límites estamentales de la educación en el pensamiento ilustrado», *Revista Historia das Ideias,* vol. 8, Facultade de Letras, Coimbra.
—«Teatro, fiesta e ideología en el Barroco», en *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica.* Seminario de la Univ. Internacional Menéndez Pelayo (Sevilla, octubre 1985), dirigido por José M.ª Díez Borque. Ediciones del Serbal, Sevilla.
—«De la intrahistoria a la historia». Volumen *Homenaje Cincuentenario de Miguel de Unamuno.* Casa- Museo Unamuno, Salamanca, 1986.
—«Garcilaso: entre la sociedad caballeresca y la utopía renacentista», *IV Reunión de la Academia Literaria Renacentista* (Universidad de Salamanca, 1983), Salamanca (27).
—Prólogo al libro de Paula de Demerson: *Próspera y adversa fortuna de la Real Sociedad Cantábrica de Amigos del País.* Institución Cultural de Cantabria, Santander.

1987

—«Discurso de contestación en el acto de la recepción pública en la Real Academia de la Historia del Excmo. Sr. D. Manuel Fernández Alvarez». Leído por D. José María Jover. Madrid.

—«El principio de la utilidad como límite de la investigación científica en el pensamiento ilustrado». En *Historia y pensamiento. Homenaje a L. Díez del Corral*, Eudema, Madrid.

—«The Idea and Function of Education in Enlightenment Thought». En *The Institutionalization of Literature in Spain*, vol. I. *Hispanic Issues.* General Editors: Antonio Ramos-Gascón, Nicholas Spadaccini, Anthony N. Zahareas. Minneapolis.

—«Necesidad y política del escribir». *Revista de Occidente,* núm. 69 (reedición).

—«Las transformaciones de la idea de progreso en Unamuno», en *Cuadernos Hispanoamericanos,* n.° 440-441, febrero-marzo.

1988

—«Política directiva del teatro ilustrado. *Congreso Internacional sobre el Teatro Español del siglo XVIII.* Bolonia, 15-18 de octubre de 1985. Bolonia.

M. C. I.

INSULA 506-507



José Luis Abellán, José M.ª Aguirre, Rafael Alberti, Monique Alonso, Xesús Alonso Amorós, José Luis L Aranguren, Pablo del Barco, Carlos Beceiro, José Luis Cano, Richard A. Cardwell, Antonio Carvajal, Pedro Cerezo Galán, Antonio Colinas, Gaetano Chiappini, Francisco J Díaz de Castro, Antonio Fernández Ferrer, Antonio Gamoneda, Pablo García Baena, José García Nieto, Francisco Giner de los Ríos, Ángel González, Olegario González de Cardedal, José Agustín Goitisolo, Félix Grande, Ricardo Gullón, Rafael Gutiérrez Girardot, Luis Izquierdo, Hugo Laitenberger, Leopoldo de Luis, Oreste Macrí, Golo Mann, Robert Marrast, Rafael Morales, Ciriaco Morón-Arroyo, Allen W. Philips, Michel P. Predmore, Darío Puccini, Geofrey Ribbans, Claudio Rodríguez Fer, Julio Rodríguez Puértolas, Carlos Serrano, Bernard Sesé, Jaime Siles, Jorge Urrutia, Luis Antonio de Villena y Domingo Ynduráin.

REVISTA DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS / FEBRERO - MARZO 1989

ANTONIO MACHADO
1875 1939

Foto: Alfonso

AÑO XLIV

ÍNSULA, LIBRERÍA, EDICIONES Y PUBLICACIONES, S.A.

REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN:

CARRETERA DE IRÚN, KM. 12,200 (VARIANTE DE FUENCARRAL) 28049 MADRID TEL. (91) 734 38 00

DEP. LEG.: M.-210-1958
ISSN: 0020-4536

PRECIO DE ESTE NÚMERO:

900 PESETAS (INCLUIDO IVA)

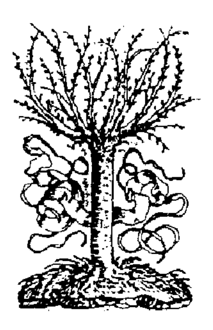


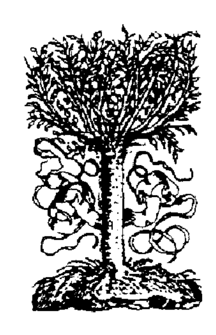
PRECIOS PARA ESPAÑA:

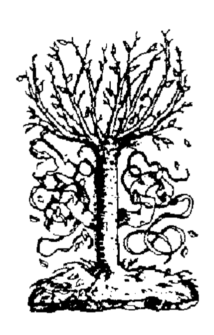
AÑO (12 NÚMEROS): 4.100 PTAS.
SEMESTRE: 2.000 PTAS.
AÑO (12 NÚMEROS) ATRASADO: 4.780 PTAS.
NÚMERO ATRASADO: 450 PTAS.

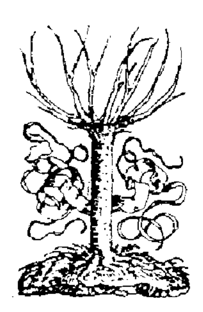
PRECIOS PARA EXTRANJERO (AVIÓN):

AÑO (12 NÚMEROS):
EUROPA: 6.000 PTAS.
AMÉRICA / ÁFRICA: 7.250 PTAS.
RESTO DEL MUNDO: 8.200 PTAS.









CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS

Arbor

ABRIL 1989

Newton C. A. da Costa: Aspectos de la Filosofía de la Lógica de Lorenzo Peña.

Lorenzo Peña: ¿Lógica combinatoria o teoría estándar de conjuntos?

José M. Méndez: Introducción a los conceptos fundamentales de la Lógica de la relevancia.

Manuel García-Carpintero y Daniel Quesada: Lógica epistémica y representación del conocimiento en inteligencia artificial.

J. A. Cobo Plana, J. Aso Escario y R. Rodríguez: El tirón de bolso como fuente de un trastorno adaptativo específico.

MAYO 1989

Emilio Muñoz Ruiz: La ciencia y el científico ante el reto de la unidad europea.

Guillermo Velarde: La Fusión nuclear como solución al problema energético: un reto científico y tecnológico.

C. Ulises Moulines: Socialismo o racismo: ésta es la cuestión.

Esperanza Guisán: Liberalismo y socialismo en J. S. Mill.

Antonio J. Diéguez Lucena: Conocimiento e hipótesis en la ciencia moderna.

JUNIO 1989

Jesús Mosterín: Entrevista con Karl Popper.

Natividad Carpintero Santamaría: La Física Nuclear en la Alemania de los años 30: la huella de un éxodo.

Jorge Navarro: La constitución de las ciencias del sistema nervioso en España.

J. López Cancio, F. Polo Conde y M. Martín Sánchez: La dimensión de Blas Cabrera en el contexto científico español.

Antonio Marquez: Universidad e Inquisición.

A. Pastor García y J. Medina Escriche: El mercurio en el medio ambiente.

Pedro Marijuán: La inteligencia natural.

Alfonso Recuero: La investigación científica ¿Un campo vedado para los ciegos?.

DIRECTOR

Miguel Angel Quintanilla

REDACCION

Vitruvio, 8 - 28006 MADRID
Telef.: (91) 261 66 51

SUSCRIPCIONES

Servicio de Publicaciones del C.S.I.C.

Vitruvio, 8 - 28006 MADRID
Telf.: (91) 261 28 33

Arbor

ciencia pensamiento y cultura

UNA ESCRITURA PLURAL DEL TIEMPO

ANTHROPOS
REVISTA DE DOCUMENTACIÓN CIENTÍFICA DE LA CULTURA

Investigar los agentes culturales más destacados, creadores e investigadores. Reunir y revivir fragmentos del Tiempo inscritos y dispersos en obra y obras. Documentar científicamente la cultura.

ANTHROPOS, Revista de Documentación Científica de la Cultura; una publicación que es ya referencia para la indagación de la producción cultural hispana.

Más de 100 números publicados desde 1981

Formato: 20 x 27 cm
Periodicidad: mensual
(12 números al año + 1 extraord.)
Páginas: Números sencillos: 64 + XXXII (96)
Número doble: 128 + XLVIII (176)

SUSCRIPCIONES 1990

ESPAÑA (sin IVA: 6 %)	7.295 Pta.
EXTRANJERO	
Via ordinaria	8.900 Pta.
Por avión:	
Europa	9.500 Pta.
América	11.000 Pta.
África	11.300 Pta.
Asia	12.500 Pta.
Oceanía	12.700 Pta.

SUPLEMENTOS

SUPLEMENTOS Anthropos es una publicación periódica que sigue una secuencia temática ligada a la revista **ANTHROPOS** y a **DOCUMENTOS A**, aunque temporalmente independiente.

Aporta valiosos materiales de trabajo y presta así un mayor servicio documental.

Los **SUPLEMENTOS** constituyen y configuran otro contexto, otro espacio expresivo más flexible, dinámico y adaptable. La organización temática se vertebra de una cuádruple manera:

1. Miscelánea temática
2. Monografías temáticas
3. Antologías temáticas
4. Textos de Historia Social del Pensamiento



Formato: 20 x 27 cm
Periodicidad: 6 números al año
Páginas: Promedio 176 pp. (entre 112 y 224)

SUSCRIPCIONES 1990

ESPAÑA (sin IVA 6 %)	7.388 Pta.
EXTRANJERO	
Via ordinaria	8.950 Pta.
Por avión:	
Europa	9.450 Pta.
América	10.750 Pta.
África	11.050 Pta.
Asia	12.350 Pta.
Oceanía	12.450 Pta.

Agrupaciones n.os anteriores (Pta. sin IVA 6 %)

Grupo n.os 1 al 11 incl.: 11.664 Pta.
Grupo n.os 12 al 17 incl.: 8.670 Pta.

Suscripción y pedidos:



Apartado 387
08190 SANT CUGAT DEL VALLÈS (Barcelona, España





Revista semestral patrocinada por el Instituto de Cooperación Iberoamericana (ICI) y la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Programa patrocinado por el Quinto Centenario del Descubrimiento de América

Número 15 **Enero-Junio 1989**

SUMARIO

EL TEMA CENTRAL: «NUEVOS PROCESOS DE INTEGRACION ECONOMICA»

Y LAS SECCIONES FIJAS DE

• **Reseñas Temáticas:** Examen y comentarios —realizados por personalidades y especialistas de los temas en cuestión— de un conjunto de artículos significativos publicados recientemente en los distintos países del área iberoamericana sobre un mismo tema.

— Suscripción por cuatro números: España y Portugal, 5.300 pesetas; Europa, 45 dólares; América Latina, 40 dólares y resto del mundo, 50 dólares.

Instituto de Cooperación Iberoamericana
Revista Pensamiento iberoamericano
Avenida de los Reyes Católicos, 4
28040 Madrid
Teléfono: 244 06 00 (Ext. 300)
Télex: 412 134 CIBC E



Colección Antología del pensamiento político, social y económico de América Latina

Dirigida por Juan Maestre Alfonso, con la colaboración de AIETI

TITULO	P.V.P.	P.V.P. + IVA
1. JUAN BAUTISTA ALBERDI Edición de **Aníbal Iturrieta y Eva García Román** 1988. 159 páginas. Rústica.	1.100	1.166
2. JOSE MARTI Edición, selección y notas de **María Luisa Laviana Cuetos** 1988. 116 páginas. Rústica.	1.100	1.166
3. VICTOR R. HAYA DE LA TORRE Edición de **Milda Rivarola y Pedro Planas** 1988. 167 páginas. Rústica.	1.100	1.166
4. JOSE CARLOS MARIATEGUI Edición de **Juan Marchena** 1988. 122 páginas. Rústica.	1.100	1.166
5. ERNESTO «CHE» GUEVARA Edición de **Juan Maestre** 1988. 168 páginas. Rústica.	1.100	1.166
6. JOSE VASCONCELOS Edición de **Justina Saravia** 1989. 130 páginas. Rústica.	1.100	1.166

Edita:

AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACION INTERNACIONAL

Ediciones Cultura Hispánica
Avda. de los Reyes Católicos, 4. 28040 MADRID
Tel. 583 83 08



Colección Antología del pensamiento político, social y económico de América Latina

Dirigida por Juan Maestre Alfonso, con la colaboración de AIETI

TITULO	P.V.P.	P.V.P. + IVA
7. MANUEL UGARTE Edición de **Nieves Pinillos** 1989. 160 páginas. Rústica.	1.100	1.166
8. RAUL PREBISCH Edición de **Francisco Alburquerque** 1989. 164 páginas. Rústica.	1.100	1.166

EN PREPARACION:

TEOLOGIA DE LA LIBERACION
Edición de **Juan José Tamayo**

EL PENSAMIENTO PERONISTA
Edición de **Aníbal Iturrieta**

HOSTOS
Edición de **Angel López Cantos**

SARMIENTO
Edición de **Victoria Galvani**

EL AGRARISMO DE LA REVOLUCION MEJICANA
Edición de **Margarita Meneans Bornemann**
Prólogo de **Juan Maestre**

Edita:

AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACION INTERNACIONAL

Ediciones Cultura Hispánica
Avda. de los Reyes Católicos, 4. 28040 MADRID
Tel. 583 83 08



Colección Hispana

Esta colección versa sobre el influjo hispánico en los Estados Unidos, tanto desde el punto de vista histórico como, particularmente, en relación con los problemas —culturales, sociales, políticos— de las minorías hispanas en la sociedad norteamericana.

TITULO	P.V.P.	P.V.P. + IVA
HISPANOS EN LOS ESTADOS UNIDOS Edición a cargo de **Rodolfo J. Cortina y Alberto Moncada** 1988. 323 páginas. Rústica.	1.800	1.908
PRESENCIA ESPAÑOLA EN LOS ESTADOS UNIDOS **Carlos M. Fernández Shaw** 2.ª edición aumentada y corregida. 1987. 980 páginas. Rústica.	3.000	3.180
NORTEAMERICA CON ACENTO HISPANO **Alberto Moncada** 1988. 186 páginas. Rústica.	1.800	1.908
SAN ANTONIO, TEXAS, EN LA EPOCA COLONIAL (1718-1821) **M.ª Esther Domínguez**	2.000	2.120
LOS HISPANOS Y LA POLITICA NORTEAMERICANA **Alberto Moncada y Juan Oliva**	1.800	1.908

EN PRENSA:

MEDIOS DE COMUNICACION DE MASAS E HISPANOS
Ponencias Congresuales

LENGUA Y CULTURA EN PUERTO RICO
Seminario ICI-ORI-Universidad de Puerto Rico.

Edita:

AGENCIA ESPAÑOLA DE COOPERACION INTERNACIONAL

Ediciones Cultura Hispánica
Avda. de los Reyes Católicos, 4. 28040 MADRID
Tel. 583 83 08



BOLETIN DE SUSCRIPCIÓN

Don ....

con residencia en ....

calle de ...., núm. .... se suscribe a la

Revista CUADERNOS HISPANOAMERICANOS por el tiempo de ....

a partir del número ...., cuyo importe de .... se compromete

a pagar mediante talón bancario a nombre de CUADERNOS HISPANOAMERICANOS.

.... de .... de 199..........

El suscriptor

Remítase la Revista a la siguiente dirección: ....

....

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN

		Pesetas	
España	Un año (doce números y dos volúmenes de «Los Complementarios»)	5.500	
	Ejemplar suelto	500	
		Correo ordinario $ USA	*Correo aéreo $ USA*
Europa	Un año	65	75
	Ejemplar suelto	5	7
Iberoamérica	Un año	60	90
	Ejemplar suelto	5	8
USA, África	Un año	65	100
Asia, Oceanía	Ejemplar suelto	5	9

Pedidos y correspondencia:

Administración de CUADERNOS HISPANOAMERICANOS
Instituto de Cooperación Iberoamericana
Avda. de los Reyes Católicos, 4. Ciudad Universitaria
28040 MADRID. España. Teléfonos 583 83 96 y 583 83 99



INSTITUTO DE COOPERACIÓN IBEROAMERICANA



Próximamente:

Rafael Flores
En el centenario de Carlos Gardel

Rafael Argullol
Sobre Thomas Mann

Félix Grande
García Lorca y el flamenco

Alfredo A. Roggiano
El modernismo hispanoamericano

Santiago Kovadloff
Martín Buber, el oyente de Dios